COLECCIÓN PERSPECTIVAS



¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA?

TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN EN SCHLEIERMACHER, DILTHEY, HEIDEGGER Y GADAMER

Richard E. Palmer



ARCO/LIBROS, S.L.

RICHARD E. PALMER

¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA?

Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer

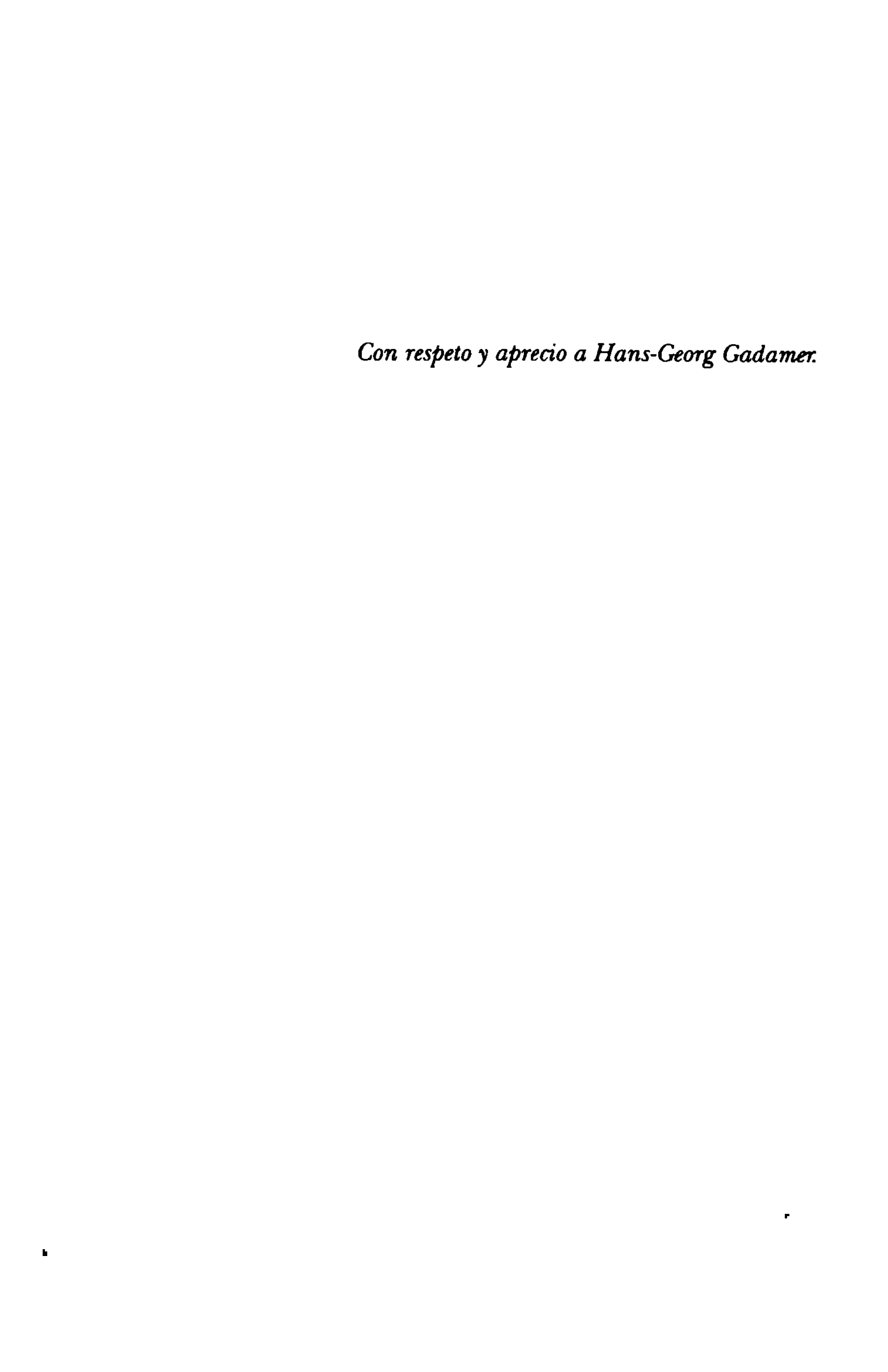


ARCO/LIBROS,S.L.

Colección PERSPECTIVAS
Biblioteca de Teoría Literaria y Literatura Comparada
Dirección: Mª DEL C. BOBES NAVES

Traducción: Beatriz Domínguez Parra.

Juan Bautista de Toledo, 28. 28002 Madrid.
ISBN: 84-7635-509-2
Depósito Legal: M-16.706-2002
Ibérica Grafic, S. A. (Madrid).



Con respeto y aprecio a Hans-Georg Gadamer.

ÍNDICE

PREFACIO 11

LISTA DE ABREVIATURAS 15

PARTE I

SOBRE LA DEFINICIÓN, ALCANCE Y SIGNIFICADO DE LA HERMENÉUTICA

I. INTRODUCCIÓN 19

Consecuencia de la objetividad de sentido común en la crítica literaria americana 21
Interpretación literaria, hermenéutica e interpretación de obras 24

II. *HERMĒNEUEIN Y HERMĒNEIA*: EL SIGNIFICADO ACTUAL DE SU USO ANTIGUO 29

Los orígenes y las tres direcciones básicas del significado de *Hermēneuein-Hermēneia* 30
Hermēneuein como «decir» 31
Hermēneuein como «explicar» 38
Hermēneuein como «traducir» 46

III. SEIS DEFINICIONES MODERNAS DE HERMENÉUTICA 53

Hermenéutica como teoría de exégesis bíblica 54
Hermenéutica como metodología filológica 59
Hermenéutica como ciencia de comprensión ligüística 61
La hermenéutica como base metodológica para las *Geisteswissenschatten* 62
Hermenéutica como fenomenología del *Dasein* y de comprensión existencial 63
La hermenéutica como sistema de interpretación: recuperación del significado *versus* iconoclasia 64

IV. LA GUERRA CONTEMPORÁNEA SOBRE LA HERMENÉUTICA: BETTI *VERSUS* GADAMER 68

Hermenéutica en Bultman, Ebeling y Fuchs 70
La hermenéutica de Betti 78
E. D. Hirsch: Hermenéutica como lógica de la validación 84

V. EL SIGNIFICADO Y EL ALCANCE DE LA HERMENÉUTICA 92

El doble foco de la hermenéutica: el acontecimiento de la comprensión y el problema hermenéutico 93
La construcción potencial de otras disciplinas a la hermenéutica 95

PARTE II
CUATRO TEÓRICOS CLAVES

VI. DOS PREDECESORES DE SCHLEIERMACHER 101

Friedrich Ast 102
Friedrich August Wolf 108

VII. PROYECTO DE SCHLEIERMACHER DE UNA HERMENÉUTICA GENERAL 111

Compresión como un proceso reconstructivo 114
El círculo hermenéutico 114
Interpretación gramatical e interpretación psicológica 116
Comprensión hermenéutica como comprensión de estilo 118
Hermenéutica como una ciencia sistemática 119
De una hermenèutica centrada en el lenguaje a una hermenéutica centrada en la subjetividad 119
La importancia del proyecto de Schleiermacher de una hermenéutica general 122

VIII. DILTHEY: HERMENÉUTICA COMO BASE DE LAS *GEISTESWISSENSCHAFTEN* 127

El problema de la búsqueda de una base metodológica para las *Geisteswissenschaften* 129
Las «Ciencias Humanas» *versus* las «Ciencias Naturales» 133
La fórmula hermenéutica de Dilthey: experiencia, expresión y comprensión 137
El significado de «historicidad» en la hermenéutica de Dilthey 148
El círculo hermenéutico y la comprensión 151

La relevancia de Dilthey para la hermenéutica: conclusión ... 155

IX. CONTRIBUCIÓN DE HEIDEGGER A LA HERMENÉUTICA EN *SER Y TIEMPO* ... 158

Husserl y Heidegger: dos tipos de fenomenología ... 158
La naturaleza de la comprensión: cómo Heidegger va más allá de Dilthey ... 165
El mundo y nuestra relación con los objetos del mundo ... 167
Significatividad, comprensión e interpretación prepredicativas ... 169
La imposibilidad de la interpretación sin presuposiciones ... 171
El carácter derivativo de las afirmaciones ... 173

X. CONTRIBUCIÓN POSTERIOR DE HEIDEGGER A LA TEORÍA HERMENÉUTICA ... 177

La crítica del pensamiento presentacional, el subjetivismo y la tecnología ... 179
Hacia el pensamiento ... 187
Lenguaje y expresión oral ... 191
Explicación y la topología del ser ... 196
Una concepción hermenéutica de la obra de arte ... 200

XI. LA CRÍTICA DE GADAMER DE LA ESTÉTICA MODERNA Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA ... 203

La crítica de la conciencia estética ... 208
El juego y el modo de ser de una obra de arte ... 214
La crítica de la comprensión ordinaria de la historia 219
Consecuencias hermenéuticas de la historicidad de la comprensión ... 225
Conciencia que es auténticamente histórica ... 237

XII. LA HERMENÉUTICA DIALÉCTICA DE GADAMER ... 241

La estructura de la experiencia y de la experiencia dialéctica ... 241
La estructura del cuestionamiento en hermenéutica 246
La naturaleza del lenguaje ... 250
El lenguaje y la revelación del mundo ... 254
La lingüisticidad y la experiencia hermenéutica ... 257
La estructura especulativa del lenguaje y de la naturaleza de la poesía ... 260

La universalidad de la hermenéutica 263
Conclusión 265

PARTE III
MANIFIESTO HERMENÉUTICO PARA LA INTERPRETACIÓN LITERARIA AMERICANA

PREÁMBULO 273

XIII. HACIA EL REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN ¿QUÉ ES LA INTERPRETACIÓN? 275

¿Qué significa comprender un texto? 275
Las consecuencias del esquema sujeto-objeto 276
Hacia una comprensión más amplia de la comprensión 280
Definir la comprensión en términos de experiencia 284
La dialéctica de la pregunta y la respuesta en la experiencia hermenéutica 286
Sobre la capacidad de oír lo que el texto no decía ... 288
Sobre la importancia de la aplicación al presente 289
Sobre la importancia de lo estético y errores concomitantes 291

XIV. TREINTA TESIS SOBRE LA INTERPRETACIÓN 297

Sobre la experiencia hermenéutica 297
Sobre la superación del esquema sujeto-objeto 302
Sobre la autonomía y el status objetivo de la obra de arte 302
Sobre el método y los métodos 303
La necesidad de la conciencia histórica en la interpretación literaria 307

BIBLIOGRAFÍA 311

PREFACIO

Este libro podría haberse titulado *El significado de la Hermenéutica,* ya que es, entre otras cosas, un testimonio de la propia búsqueda del autor de la comprensión de un término que es al mismo tiempo poco conocido entre los más cultos y potencialmente significativo para un buen número de disciplinas relacionadas con la interpretación, especialmente la interpretación de los textos.

Este estudio surgió a raíz de un proyecto más específico sobre la importancia de la teoría bultmaniana de la interpretación bíblica para la teoría literaria. Durante su realización se hizo evidente la necesidad de una aclaración del desarrollo, significado y acepciones de la propia hermenéutica. De hecho, tal aclaración se convirtió en un prerrequisito para el proyecto original. Cuando emprendí esta tarea preliminar, el abanico de sugerentes posibilidades de una hermenéutica general, no teológica (que es en realidad la base de la teoría bultmaniana y la de la «nueva hermenéutica») me llevó a centrarme únicamente en la forma preteológica de la hermenéutica, en cuanto que está relacionada con la teoría de la interpretación literaria.

Dado que las fuentes primarias de este relativamente poco conocido campo se encuentran en su mayoría en Alemania, me he sentido obligado a realizar una especial presentación de las mismas. Y puesto que la mera definición del término *hermenéutica* se ha convertido en tema de una vehemente controversia, se ha planteado la necesidad de tratar el problema de su definición con cierto detenimiento antes de entrar en el análisis de los cuatro teóricos claves. Y, por último, se ha reservado para un segundo volumen un examen detallado de las implicaciones de la hermenéutica para la interpretación literaria, que era el motivo por el cual se acometió el proyecto original. No obstante, los capítulos primero y último de la presente obra propor-

cionarán al lector interesado una pista sobre lo que está por venir.

Quiero agradecer al American Council of Learned Societies [Consejo Americano de Sociedades Científicas] el haberme concedido una Beca de Investigación Postdoctoral que me permitió permanecer el curso académico 1964-65 en el Instituto de Hermenéutica de las Universidades de Zurich y de Heidelberg. Y especialmente deseo dar las gracias al profesor Gerhard Ebeling, entonces director del Instituto, y a su ayudante, Friedrich Hertel, por haberme permitido estudiar y mecanografiar allí a cualquier hora, además de por sus constantes atenciones y amabilidad. Por otra parte, en Heidelberg, el profesor Gadamer tuvo la deferencia de invitarme a asistir a sus *Hegelkreis* [conferencias], y presentar un trabajo «Die Tragweite von Gadamers *Wahrheit und Methode* für die Literaturauslegung». Las críticas y reflexiones personales del profesor Gadamer en aquella ocasión me fueron de gran utilidad. Asimismo, me gustaría agradecerle el que me hubiese presentado a Heidegger, y agradecer a éste último su reacción generalmente favorable a la idea de utilizar su teoría de la interpretación como base para un acercamiento fenomenológico a la interpretación literaria.

Gracias igualmente a los miembros del consejo de administración del MacMurray College por la ayuda suplementaria a la beca del ACLS, que me permitió llevarme a mi familia a Europa, así como por la ayuda más reciente para los gastos de mecanografiado del manuscrito final. Algunas secciones del mismo fueron leídas y comentadas por los siguientes compañeros: Lewis S. Ford (Raymond College), Severyn Bruyn (Boston College), William E. Umbach y William W. Main (University of Redlands), John F. Smolko (Catholic University of America), Gordon E. Michalson (School of Theology, Claremont), Karl Wright, J. Weldon Smith, Gisela Hess, Philip Decker y Ruth O. Ros (todos ellos de MacMurray College), y James M. Edie (Northwestern University). Mi agradecimiento especial a aquellos compañeros que leyeron en distintas etapas el manuscrito completo: Calvin Schrag (Purdue University), Theodore Kisiel (Canisius College), Ruth Kovacs (MacMurray College), y

muy especialmente Roger Wells (profesor emérito de Bryn Mawr, ahora en MacMurray), cuyas sugerencias editoriales tuve muy en cuenta. También deseo dar las gracias a la Srta. Victoria Hargrave y a la Sra. Glenna Kerstein de la Biblioteca de MacMurray por su constante apoyo. Agradezco también las sugerencias y mecanografiado a los siguientes alumnos de MacMurray College: Jackie Menefee, Ann Baxter, Shamim Lalji, Sally Shaw, Peter Brown y Ron Heiniger.

Finalmente, mi esposa e hijos han perdonado sin queja alguna muchas horas de dedicación por mi parte, y mi esposa ha corregido el manuscrito completo. También valoro la minuciosa lectura de mi manuscrito que hizo Edward Surovell para la Northwestern University Press.

R.E.P.
MacMurray College
Enero, 1968

LISTA DE ABREVIATURAS

LIBROS

AAMG	Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*
D	Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*
DI	Ricoeur, *De l'interprétation*
DT	Heidegger, *Discourse on Thinking*
EB	Heidegger, *Existence and Being*
EHD	Heidegger, *Erlaüterungen zu Hölderlins Dichtung*
F H	Fuchs, *Hermeneutik*
G	Heidegger, *Gelassenheit*
G&V	Bultmann, *Glauben und Verstehen*
GGHK	Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*
GS	Dilthey, *Gesammelte Schriften*
H	Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Heinz Kimmerle
H&K	Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. Friedrich Lücke
HAMG	Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*
HE	Bultmann, *History and Eschatology*
HH	*History and Hermeneutic*, ed. Robert W. Funk and Gerhard Ebeling
Ho	Heidegger, *Holzwege*
HPT	Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*
IINT	Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*
IM	Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*
KPM	Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*
L	Bollnow, *Die Lebensphilosophie*
NH	*The New Hermeneutic*, ed. James M. Robinson and John B. Cobb, Jr.
PhWD	Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*
PL-BH	Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den «Humanismus»*
SZ	Heidegger, *Sein und Zeit*
TGI	Betti, *Teoria generale della interpretazione*
TPhT	Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*

UK	Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, ed. H.-G. Gadamer
US	Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*
V	Wach, *Das Verstehen*
VA	Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*
VEA	Wolf, *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*
VII	Hirsch, *Validity in Interpretation*
WF	Ebeling, *Word and Faith*
WM	Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1ª ed. mientras no se reseñe otra

PUBLICACIONES PERIÓDICAS, DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

ERE	*Encyclopedia of Religion and Ethics*
GEL	*Greek-English Lexikon*, ed. Liddell and Scott
ISN	*Illinois Speech News*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
M&W	*Man and World*
MLR	*Modern Language Review*
OED	*Oxford English Dictionary*
OL	*Orbis Litterarum*
PhR	*Philosophische Rundschau*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed.
RM	*Review of Metaphysics*
RPTK	*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed.
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel
YFS	*Yale French Studies*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

PARTE I

SOBRE LA DEFINICIÓN, ALCANCE Y SIGNIFICADO DE LA HERMENÉUTICA

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Hermenéutica es una palabra que se oye cada vez más en círculos teológicos, filosóficos e incluso literarios. La Nueva Hermenéutica ha surgido como un movimiento dominante en la teología protestante europea, declarando que la hermenéutica es el «tema central» de los asuntos teológicos de hoy día[1]. Tres «Encuentros sobre Hermenéutica» internacionales se han celebrado en Drew University[2], y existen varios libros en inglés reciente[4] sobre la hermenéutica en el contexto teológico[3]. Martin Heidegger analiza en una serie de ensayos recientemente publicados el carácter constantemente hermenéutico de su propio pensamiento, tanto el temprano como el tardío. La propia filosofía, afirma Heidegger, es (o debería ser) «hermenéutica». Y en 1967 la obra de E. D. Hirsch *Validity in Interpretation* echó por tierra el total aislamiento existente entre la crítica literaria ame-

---

[1] Véase la afirmación de Gerhard Ebeling en el sentido de que la hermenéutica es el *Brennpunkt* (tema central) de los problemas teológicos de hoy día. «The Significance of the Critical-Historical Method for Church and Theology in Protestantism», *WF* 27. El artículo se publicó en un principio como ensayo programático en *ZThK*, XLVII (1950), 1-46.

[2] En 1962, 1964 y 1966 se publicaron artículos del Encuentro de 1962 en NH, y de las reuniones de 1966, tales como *Interpretation: The Poetry of Meaning* ed. Stanley R. Hopper y David L. Miller. El artículo *The Later Heidegger and Theology*, ed. James M. Robinson y John B. Cobb, Jr., mantiene una estrecha relación con los encuentros.

[3] Además de NH, y un artículo más reciente *Language, Hermeneutic, and Word of God*, de Robert W. Funk, véase la colección Revista de Teología y de la Iglesia editada por Robert W. Funk y Gerhard Ebeling, especialmente el artículo *The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions?* y *History and Hermeneutic.*

[4] «Aus einem Gespräch von der Sprache», *US*, esp. 95-99, 120-32, 136, 150-55.

ricana y la hermenéutica. Se trata de un ensayo extraordinario sobre hermenéutica en el que Hirsch cuestiona ideas muy defendidas en la crítica dominante.

Según Hirsch, la hermenéutica puede y debe servir como disciplina base y preliminar para toda interpretación literaria.

Estas declaraciones contemporáneas de la importancia fundamental de la hermenéutica en tres disciplinas humanísticas –teología, filosofía e interpretación literaria– cada vez hacen más evidente que este campo figurará de forma significativa en las fronteras del pensamiento americano en los próximos años. Pero el término no es muy conocido ni en filosofía ni en crítica literaria, e incluso en teología su uso a menudo aparece con un sentido restringido que contrasta con el uso amplio que se le da en la «nueva hermenéutica» teológica contemporánea. Así pues, con frecuencia surge la cuestión sobre qué es la hermenéutica. Según el *Webster's Third New International Dictionary* se trata del «estudio de los principios metodológicos de la interpretación y la explicación; especif.: el estudio de los principios generales de la interpretación bíblica». Tal definición puede satisfacer a aquellos que sólo deseen un conocimiento básico de la palabra, pero no a quienes esperen obtener una idea del ámbito de la hermenéutica. Desafortunadamente, no existe aún en inglés un tratamiento extenso de la hermenéutica como disciplina general, aunque existen buenas introducciones en el contexto de la teología. Pero aún así estas fuentes no aseguran proporcionar una base adecuada para la comprensión de la naturaleza y el significado de la hermenéutica como una disciplina general, no teológica.

Existe, por tanto, una necesidad apremiante de un tratamiento introductorio de la hermenéutica en un contexto no teológico enfocado hacia la explicación del significado y alcance del término. Con el presente estudio se pretende satisfacer esta necesidad, aportando al lector una idea de la flexibilidad de la hermenéutica y de los complejos problemas que se plantean al intentar definirla, así como analizando los asuntos principales que han preocupado a cuatro de los pensadores más importantes del tema.

Asimismo, se facilitarán las referencias bibliográficas básicas para investigaciones ulteriores.

Sin embargo, para el autor este libro sigue estando situado en el contexto de otro proyecto, el de avanzar hacia un acercamiento más adecuado a la interpretación literaria. En la teoría hermenéutica alemana se encuentran las bases filosóficas para una mejor comprensión de los problemas de la interpretación literaria. Así pues, en este libro el objetivo de analizar la hermenéutica se ha ajustado a otro propósito: el de trazar la matriz de consideraciones dentro de la cual los teóricos de la literatura americana puedan replantear significativamente la cuestión de la interpretación en un nivel filosófico, previo a todas las consideraciones de aplicación en técnicas de análisis literario. Dicho de forma programática, el propósito de este libro es el de invitar a la interpretación literaria americana a reanalizar en un contexto fenomenológico la pregunta ¿qué es la interpretación? Este estudio sugiere en última instancia una orientación específica hacia esta pregunta –el enfoque fenomenológico. Éste aprecia en la hermenéutica fenomenológica, frente a otras formas de ésta, el contexto más adecuado para analizar la cuestión.

En vista del propósito programático de este estudio en relación con la interpretación literaria, las dos secciones siguientes presentan algunas anotaciones preliminares sobre la condición de la crítica literaria americana y la necesidad, en el pensamiento literario americano, de una reevaluación filosófica.

CONSECUENCIAS DE LA OBJETIVIDAD DE SENTIDO COMÚN EN LA CRÍTICA LITERARIA AMERICANA

La interpretación literaria en Inglaterra y América funciona, en términos filosóficos, en su mayor parte dentro del marco del realismo[5]. Tiende a presuponer, por ejemplo, que la obra literaria está «ahí fuera» en el mundo, esencialmente

[5] Véase Neal Oxenhandler, «Ontological Criticism in America and France», *MLR*, LV (1960), 17-18.

aislada de sus perceptores. La percepción de la obra se considera separada de la «obra misma», y la tarea de la interpretación literaria es hablar acerca de la «obra misma». Así, también las intenciones del autor se mantienen estrictamente apartadas de la obra, siendo ésta un «ser» en sí mismo, un ser con su propia dinámica y poder. Un intérprete moderno típico defiende normalmente la «autonomía del ser» de la obra literaria, y ve su tarea como el arte de introducirse en este ser mediante el análisis textual. La separación preliminar entre sujeto y objeto, tan axiomática en el realismo, se convierte en base filosófica y marco para la interpretación literaria.

La enorme utilidad de este marco se muestra en el arte del tan desarrollado recientemente análisis textual. Su poder técnico y sutileza hacen de este arte algo incomparable en la historia de la interpretación literaria occidental. Pero ha llegado el momento preciso para cuestionar la base de las presuposiciones sobre las que se asienta. La mejor manera de hacerlo no es desde la propia perspectiva realista sino desde fuera, teniéndola en cuenta para su examen. Un movimiento en el pensamiento Europeo que ha presentado una crítica radical de las concepciones realistas de la percepción y la interpretación es la fenomenología. Ésta podría proporcionar el empuje para el próximo avance decisivo en la teoría y la práctica americana de la interpretación, si facilita la clave para una reevaluación de las presuposiciones sobre las que la interpretación literaria inglesa y americana se basa.

El estudio de la fenomenología manifiesta especialmente la similitud esencial entre el realismo y la perspectiva «científica», y hasta qué punto la interpretación literaria entra dentro de la forma de pensar del científico: su objetividad directa, su conceptualización estática, su falta de sentido histórico y su pasión por el análisis. Pues, a pesar de todas sus pretensiones humanísticas y rimbombantes defensas de la poesía en una «era tecnológica», la crítica literaria moderna se ha ido haciendo cada vez más tecnológica. Ha imitado cada vez más el enfoque del científico. El texto de una obra literaria (a pesar de su «ser» autónomo) tiende a ser considerado como un objeto, un «objeto estético». El

texto se analiza de manera estrictamente aislada de todo sujeto perceptor, y el «análisis» se considera casi sinónimo de la «interpretación».

Incluso el reciente acercamiento de la crítica social a una especie de formalismo ilustrado sólo amplía la definición del objeto para incluir su contexto social en el análisis[6]. En general, la interpretación literaria todavía se sigue viendo como un ejercicio en la «disección» conceptual (imagen biológica) del objeto literario (o «ser»). Por supuesto, desde el momento en que este ser u objeto es un objeto «estético», diseccionarlo se considera mucho más «humanizador» que diseccionar una rana en un laboratorio. Pero la imagen de un científico separando un objeto para ver cómo está hecho se ha convertido en el modelo dominante del arte de la interpretación. A veces se les dice a los estudiantes de literatura que su experiencia personal de una obra es una especie de falacia irrelevante para el análisis de la misma[7]. Y los profesores, cuando se reúnen en grandes congresos, lamentan de forma ritual el hecho de que sus alumnos encuentren la literatura «irrelevante». Pero su concepción tecnológica de la interpretación, con su metafísica realista constringente, de hecho promueve tanta irrelevancia como ellos inútilmente lamentan.

«La ciencia manipula las cosas y deja de vivir en ellas», nos dice el tardío fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty[8]. Esto es, en una sola frase, lo que le ha ocurrido a la interpretación literaria americana. Hemos olvidado que la obra literaria no es un objeto manipulable totalmente a nuestra disposición. Es una voz humana del pasado, una voz a la que hay que darle vida de alguna forma. Es el diálogo y no la disección lo que abre el mundo de una obra literaria. La objetividad desinteresada no es adecuada para la comprensión de una obra literaria. La crítica moderna, por

---

[6] Véase el valioso capítulo final «Criticism as a Social Art», en Walter Sutton, *Modern American Criticism*, págs. 268-90.

[7] Me refiero a la famosa «falacia afectiva» que aparece, por ejemplo, en *The Verbal Icon*, de William K. Wimsatt, Jr.

[8] «Eye and Mind», trad. Carleton Dallery, en Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. James M. Edie, pág. 159.

supuesto, reclama pasión, incluso rendición al «ser autónomo» de la obra, al tiempo que trata la obra como un objeto de análisis. Sin embargo, las obras literarias se consideran no fundamentalmente como objetos de análisis, sino como textos que hablan creados por el hombre. Cualquiera puede arriesgar su «mundo» personal si entra en el mundo de un gran poema lírico, novela o drama. Lo que se necesita para esto no es un método científico disfrazado o una «anatomía de la crítica» con las más brillantes y sutiles tipologías y clasificaciones[9], sino una comprensión humanística de lo que implica la interpretación de una obra.

INTERPRETACIÓN LITERARIA, HERMENÉUTICA E INTERPRETACIÓN DE OBRAS

La tarea y el significado de la comprensión son distintos, más difíciles de aprehender y más históricos, en relación con una obra que con un «objeto». Una «obra» siempre tiene el sello del calor humano. La propia palabra lo sugiere, ya que una obra es siempre una obra del hombre (o de Dios). Por otra parte, un «objeto» puede ser una obra o puede ser un objeto natural. Emplear la palabra «objeto» para referirse a una obra emborrona una importante distinción, ya que necesitamos ver la obra no como objeto sino *como* obra. La crítica literaria necesita buscar un «método» o «teoría» específicamente apropiada para descifrar la huella humana en una obra, su «significado». Este proceso de «desciframiento», esta «comprensión» del significado de una obra es el centro de la hermenéutica.

La hermenéutica es el estudio de la comprensión, y sobre todo la tarea de comprender los textos. La ciencia natural dispone de una serie de métodos para comprender los objetos naturales, las «obras» requieren una hermenéutica, una «ciencia» de la comprensión adecuada a las obras como obras. No hay duda de que los métodos de «análisis científico» pueden y deben aplicarse a las obras, pero al

[9] Sobre todo, *Anatomy of Criticism* de Northrop Frye.

hacerlo las obras son tratadas como objetos silenciosos, naturales. En tanto en cuanto éstas son objetos, se les puede tratar con métodos científicos. Como obras requieren formas de comprensión más sutiles y exhaustivas. Como un intento de describir estas últimas, más específicamente «históricas» y «humanísticas» formas de interpretación surgió la hermenéutica.

Como se verá más adelante en sucesivos capítulos, la hermenéutica adquiere sus más auténticas dimensiones cuando pasa de ser un conglomerado de recursos y técnicas a una explicación del texto e intenta ver el problema hermenéutico dentro del horizonte de una versión general de la propia interpretación. Así pues, implica dos centros de atención diferentes e interrelacionados: (1) el hecho de comprender un texto, y (2) la cuestión más amplia sobre qué son la comprensión y la interpretación como tales.

Uno de los elementos esenciales para una teoría hermenéutica adecuada y, por extensión, para una teoría de la interpretación literaria apropiada es una concepción suficientemente amplia de la propia interpretación[10]. Considérese por un instante la ubicuidad de la interpretación y la generalidad del uso de la palabra: el científico llama «interpretación» al análisis de sus datos, y el crítico literario utiliza esta palabra para la «interpretación» de una obra. El traductor de un idioma se llama «intérprete», y un comentarista «interpreta» las noticias. Se interpreta o malinterpreta, el comentario de un amigo, una carta o un cartel en la calle. De hecho, desde el momento en que nos despertamos hasta que nos dormimos, estamos «interpretando». Cuando nos despertamos miramos el reloj de la mesita de noche e interpretamos su significado: recordamos qué día es y, al entender el significado de ese día, ya estamos recordando qué lugar ocupamos en el mundo y nuestros planes para el futuro. Nos levantamos y tenemos que interpretar las palabras y gestos de aquellos con quienes nos encontramos a lo largo del día. La interpretación quizás sea

[10] Véase mi artículo «Toward a Broader Concept of Interpretation», *ISN* (Noviembre 1967), 3-14, y mi crítica de *VII* en *JAAR*, XXXVI (Septiembre 1968), 243-46.

entonces la acción más elemental del pensamiento humano. De hecho, la propia existencia se puede considerar un proceso constante de interpretación.

La interpretación abarca mucho más que el mundo lingüístico en el que el hombre vive, ya que incluso los animales viven interpretando. Éstos perciben el lugar que ocupan en el mundo. Por ejemplo, un plato de comida colocado delante de un chimpancé, un perro o un gato va a ser interpretado por el animal en términos de sus propias necesidades y experiencia, y los pájaros conocen los signos que les indican que vuelen hacia el sur.

Constantemente se está tejiendo una interpretación en muchos niveles no lingüísticos del tejido del humano vivir en común. La existencia humana se puede concebir sin lenguaje, observa Joachim Wach, pero no sin la comprensión mutua, esto es, no sin interpretación[11]. Pero la existencia humana tal y como la conocemos siempre implica lenguaje y, por tanto, cualquier teoría de la interpretación humana debe tratar el fenómeno del lenguaje. Y de entre todos los abigarrados y simbólicos medios de expresión utilizados por el hombre, ninguno supera la flexibilidad comunicativa, el poder o la importancia del lenguaje[12]. Éste da forma a la visión y el pensamiento del hombre, tanto su concepción de sí mismo como de su mundo (no están tan separadas como pueda parecer). Su visión de la realidad se moldea mediante el lenguaje[13]. El hombre canaliza las diferentes facetas de su exitencia (sus rezos, forma de amar, comportamiento social, pensamiento abstracto) mediante el lenguaje mucho más de lo que se imagina. Incluso sus sentimientos adquieren forma a través del lenguaje. Si profundizamos en el tema, nos daremos cuenta de que el lenguaje es el «medio» en el que vivimos, nos movemos y existimos[14].

La interpretación es, por tanto, un fenómeno complejo y generalizado. Pero, ¿cómo de complejo y profundo es para

---

[11] *VI*, I.

[12] Véase *Philosophy of Symbolic Forms*, de Ernst Cassirer, y el capítulo sobre el lenguaje en su libro *An Essay on Man*.

[13] Véase *Language, Thought and Reality*, de Benjamin Whorf.

[14] Véanse los capítulos sobre Heidegger y Gadamer más adelante.

un crítico literario en su comprensión? Necesitamos preguntarnos si los críticos no suelen igualar análisis e interpretación, y si la metafísica realista y los supuestos que subyacen en la mayor parte de las formas de la crítica moderna no presentan una visión demasiado simplificada e incluso distorsionada de la interpretación. Una obra literaria no es un objeto que comprendemos mediante su conceptualización o análisis, es una voz que debemos oír y a través de la «escucha» (más que mediante la percepción) comprenderla. Como se indica en capítulos sucesivos, la comprensión es un fenómeno epistemológico y ontológico. La comprensión de la literatura debe enraizarse en los modos más primarios y generales de comprensión que tienen que ver con nuestra existencia. Por tanto, comprender una obra literaria no es una forma científica de conocer que se escapa de la existencia y vuela a un mundo de conceptos, es un encuentro histórico al que da lugar la experiencia personal de estar aquí en el mundo.

La hermenéutica es el estudio de esta última forma de comprensión. Intenta unir dos áreas de la teoría de la comprensión: qué es lo que implica el hecho de comprender un texto y qué es la comprensión en sí misma en su sentido más fundamental y «existencial». Como corriente de pensamiento alemana, la hermenéutica estuvo fuertemente influenciada por la fenomenología alemana y la filosofía existencial. Y, por supuesto, su importancia para la interpretación literaria americana se realza mediante la aplicación de tal pensamiento a los problemas de la interpretación del texto.

El esfuerzo constante de tratar el fenómeno de la comprensión en cuanto que va más allá de la mera interpretación textual, confiere a la hermenéutica una relevancia potencialmente mayor para todas aquellas disciplinas tradicionalmente conocidas como humanidades. La hermenéutica, cuando se define como el estudio de la interpretación de las obras del hombre, trasciende las formas lingüísticas de comprensión. Sus principios se aplican no sólo a las obras escritas sino también a cualquier obra de arte. A partir de aquí, la hermenéutica es fundamental para todas las humanidades, que son todas aquellas disciplinas

que se ocupan de la interpretación de las *obras* del hombre. Es algo mucho más que interdisciplinar, pues sus principios abarcan una base teórica para las humanidades[15]. El estudio de estos principios debería ser un requisito fundamental para todas las disciplinas humanísticas.

La distinción anterior entre comprensión científica y la que podemos llamar histórica o hermenéutica aclara aún más el carácter diferenciado de la tarea interpretativa en las humanidades, así como clasifica, por contraste, el carácter de la interpretación en las ciencias. Mediante el estudio de la teoría hermenéutica, las humanidades pueden alcanzar un mayor grado de autoconocimiento y una mejor comprensión del carácter de su tarea.

Sin embargo, el presente estudio pretende sentar la base filosófica para analizar la importancia de la hermenéutica para la interpretación literaria. Esta base debe ser una comprensión adecuada de la propia hermenéutica. En la búsqueda de dicha comprensión, este libro comienza con las raíces griegas de la palabra moderna «hermenéutica», y continúa detallando el desarrollo de ciertas concepciones de la teoría hermenéutica (en la medida en que se ha llamado a sí misma hermenéutica) en tiempos modernos, y finalmente analiza con detalle los problemas que han preocupado a cuatro grandes pensadores de la materia. La búsqueda no es en absoluto exhaustiva, sino preliminar. No se adentra en el uso de la hermenéutica en la teología contemporánea[16], ni trata de analizar los acontecimientos que están teniendo lugar en Francia[17]. Los últimos capítulos apuntan la importancia de la hermenéutica fenomenológica para la interpretación literaria, pero lo que se pretende es que este estudio sea principalmente una introducción filosófica a la hermenéutica que puede servir al mismo tiempo de base para un segundo volumen en el que se analice la hermenéutica en relación con la teoría literaria.

---

[15] Véase *HAMG* y *AAMG*.

[16] La nota no. 3 enumera referencias de esta área.

[17] A excepción del análisis en el cap. 5 de *DI* de Ricouer. Véase también su «Existence et herméneutique», *Dialogue*, IV (1965-66), 1-25, y «La Structure, le mot, l'événement», *M &W*, I (1968), 10-30.

CAPÍTULO II

HERMĒNEUEIN Y *HERMĒNEIA*: EL SIGNIFICADO ACTUAL DE SU USO ANTIGUO

Las raíces de la palabra hermenéutica están en el verbo griego *hermēneuein*, normalmente traducido como «interpretar», y en el sustantivo *hermēneia*, «interpretación». Una búsqueda del origen de estas dos palabras y de las tres diferencias básicas en su uso antiguo aclara sorprendentemente la naturaleza de la interpretación en teología y literatura y va a servir en este contexto de introducción valiosa para comprender la hermenéutica moderna.

Hermēneuein y *hermēneia* en sus distintas formas aparecen en un gran número de textos que se han conservado desde tiempos antiguos. Aristóteles descubrió que el tema merecía un estudio más profundo en el *Organon*, el famoso *Peri hermēneias*, «Sobre la interpretación»[1]. La palabra aparece en su forma de sustantivo en *Edipo en Colona* y varias veces en Platón. De hecho, varias formas aparecen en la mayoría de los escritores antiguos más conocidos, como Jenofonte, Plutarco, Eurípides, Epicuro, Lucrecio y Longino[2]. Resultaría muy útil dedicar un estudio al contexto de cada aparición para determinar los matices de significado en cada caso. Sin embargo, en este capítulo sólo se va a indicar la relación de las palabras con el dios Hermes, así como señalar tres direcciones básicas de su significado, y apuntar algo sobre su importancia actual, sobre todo para la interpretación literaria y bíblica.

---

[1] Aristóteles, *The Basic Works*, págs. 40-61. De especial interés es una reciente traducción del tratado: Aristóteles, *On Interpretation*, comentado por Santo Tomás de Aquino y Cayetano, trad. con una introducción por Jean T. Oesterle.

[2] *Hermēneia* y *hermēneuein*, *GEL*. Véase también Johannes Behm, *Ermēneuo, ermēneia*, en *TDNT* II, 661-66.

LOS ORÍGENES Y LAS TRES DIRECCIONES BÁSICAS DEL SIGNIFICADO DE *HERMĒNEUEIN-HERMĒNEIA*

La palabra griega *hermeneios* se refiere al sacerdote del oráculo de Delfos. Esta palabra, el verbo *hermēneuein* y el sustantivo *hermēneia* hacen referencia al dios mensajero de pies alados Hermes, de cuyo nombre supuestamente se derivan (¿o viceversa?). Significativamente Hermes se asocia con la función de convertir lo que está más allá de la comprensión humana en una forma que la inteligencia humana pueda captar. Las distintas formas de la palabra sugieren el proceso de llevar una cosa o situación de la incomprensibilidad a la comprensión. Los griegos atribuyeron a Hermes el descubrimiento del lenguaje y la escritura, herramientas que la inteligencia humana utiliza para captar el significado y transferirlo a otros.

Martin Heidegger, que ve la filosofía misma como «interpretación», conecta explícitamente filosofía-como-hermenéutica con Hermes. Hermes «trae el mensaje del destino; *hermēneuein* es ese estar expuesto a algo que trae un mensaje, en la medida en la que estar expuesto puede convertirse en mensaje. Tal exposición se convierte en un «trazado» que explica lo que ya fue dicho por los poetas, que según Sócrates en el diálogo de Platón el *Ión* (534e), son 'mensajeros [*Botschafter*] de los dioses', *herēmenēs eisin tōn theōn*»[3]. Así, averiguada su primera raíz conocida a las palabras en griego, los orígenes de las palabras modernas «hermenéutica» y «hermenéutico» sugieren el proceso de «llevar a la comprensión», sobre todo porque este proceso implica al lenguaje, ya que el lenguaje es el medio por excelencia en el proceso.

Este proceso, mediador y portador de mensaje de «llegar a entender», asociado con Hermes, está implícito en las tres direcciones básicas del significado de *hermēneuein* y *hermēneia* en el uso antiguo. Si empleamos la forma verbal (*hermēneuein*) para ejemplificar, estas tres direcciones son: (1) *expresar en voz alta en palabras* o «decir» ; (2) *explicar*, como en la explicación de una situación, y (3) *tradu-*

---

[3] *US* 121-22.

cir[4] como en la traducción de un idioma extranjero. Estos tres significados se pueden expresar mediante el verbo «interpretar», pero cada uno constituye un significado independiente y significativo de interpretación. Por tanto, la interpretación se puede referir tanto en el uso griego como en el español a tres cosas muy diferentes: lectura oral, explicación razonable y traducción de otra lengua. Pero se puede observar que el básico «proceso de Hermes» funciona; en los tres casos algo extranjero, extraño, separado en el tiempo, el espacio o la experiencia se convierte en algo familiar, presente, comprensible. Algo que requiere representación, explicación o traducción es de algún modo «traído a la comprensión», es «interpretado».

La interpretación literaria, como se puede comprobar al principio, implica dos de estos procesos y a menudo un tercero. La literatura representa algo que debe «llegar a ser entendido». El texto puede estar separado de nosotros, en su asunto, por el tiempo, el espacio, el lenguaje y por otras barreras que impiden su comprensión. Esto también se aplica a la comprensión de un texto bíblico. La tarea de la interpretación debe ser el convertir algo cuyo significado es desconocido, distante y oscuro en algo real, cercano e inteligible. Los diferentes aspectos de este proceso de interpretación son vitales y esenciales para la literatura y la teología. Examinemos cada uno de ellos en cuanto a su importancia para la interpretación literaria y teológica. (Resulta interesante observar que la mayoría de los críticos literarios desconocen los enfoques de la tarea interpretativa que se encuentran en la teología cristiana contemporánea.)

HERMÊNEUEIN COMO «DECIR»

El primer sentido básico del significado de *hermêneuein* es «expresar», «afirmar», o «decir». Éste está relacionado con la función «anunciadora» de Hermes.

[4] Véase el valioso artículo de Gerhard Ebeling, «*Hermeneutik*», *RGG* III, 242, que se ocupa de estas tres direcciones del significado.

Resulta relevante desde el punto de vista de la teología la polémica etimología que señala que la forma de la primera parte, *hermē*, está relacionada con las palabras latinas *sermo*, «decir», y *verbum*, «palabra»[5]. Esto sugiere que el pastor, al traer la Palabra, está «anunciando» y «afirmando» algo. Su función no consiste sólo en explicar sino también en proclamar. El pastor, como Hermes y como el sacerdote en Delfos, trae noticias proféticas desde lo divino. En su «decir» o proclamación, él es como Hermes, un «mediador» entre Dios y el hombre. Incluso el mero hecho de decir, afirmar o proclamar es un importante acto de «interpretación».

Dentro de esta misma primera dirección del significado existe un pequeño matiz sugerido por la palabra «expresar», que sigue significando «decir» pero se trata de un decir que es en sí mismo una interpretación. Así pues, se refiere a la manera de expresar algo, el «estilo» de una actuación. Utilizamos este matiz de la palabra «interpretación» cuando hablamos de la interpretación que un artista hace de una canción o de la interpretación de una sinfonía por un director de orquesta. En este sentido la interpretación es una forma de decir. Asimismo, la expresión oral o la canción es una interpretación. En tiempos de los griegos, *hermēneia* podía hacer referencia a una recitación oral de Homero, por ejemplo. En el *Ión* de Platón, el joven intérprete recita a Homero y lo «interpreta» mediante sus entonaciones, expresando e incluso explicándolo sutilmente, aportando más que él entiende o comprende. Así, como Hermes, se convierte en un vehículo del mensaje de Homero.

No hay duda de que el propio Homero fue un mediador entre los dioses y el hombre, un «intérprete» que, según Milton, «justificaba las vías de Dios al hombre». Así, Homero fue un intérprete en un sentido más primario, en el sentido de que las palabras no se habían pronunciado antes que él. (Obviamente, las leyendas existían de antes; por tanto, se podría decir que él sólo «interpretó» y enunció las leyen-

[5] *Ibíd.* James M. Robinson , *NH* 2-3, nota que *hermēneia* también se usó en tiempos antiguos para designar una obra sobre formulación lógica o elocución artística, que hoy día se llama «interpretación oral».

das.) Se llegó a decir que el propio Homero fue inspirado por los dioses; en su «decir», él fue su intérprete.

La dicción y recitación oral como «interpretación» recuerdan a la gente de letras un plano que muchos de ellos tienden a descartar o incluso olvidar. Pero la literatura obtiene gran parte de su dinamismo del poder de la palabra hablada. Desde tiempos inmemoriales las grandes obras del lenguaje se han hecho para ser recitadas y escuchadas. Los poderes del lenguaje oral nos deben recordar un importante fenómeno: la debilidad del lenguaje escrito. Éste carece de la «expresividad» primordial de la palabra hablada. Hemos de reconocer que la anotación del lenguaje permite fijarlo y conservarlo, conferirle durabilidad y que es la base de la historia (y de la literatura), pero al mismo tiempo lo debilita. Platón enfatiza la debilidad e inutilidad del lenguaje escrito en su *Carta Séptima* y en el *Fedro*. Todo lenguaje escrito requiere ser retransformado a su forma hablada, requiere su poder perdido. La anotación escrita del lenguaje es una «alienación del lenguaje» de su poder vivo, una *Selbstentfremdung der Sprache*[6], un autodistanciamiento de la expresión oral. (La palabra alemana que significa lenguaje, *Sprache*, sugiere que la forma primordial del lenguaje es la hablada.)

Las palabras habladas parecen tener un poder casi mágico, pero al convertirse en imágenes pierden gran parte de este poder. La literatura emplea palabras con el fin de maximizar su eficacia, pero una buena parte de su poder se esfuma cuando la escucha se convierte en el proceso visual de la lectura. Está claro que no podemos volver a la transmisión oral de la literatura (y que la transmisión escrita presenta ventajas), pero no debemos olvidar que el lenguaje en su forma original era oído y no leído, y que existen buenas razones que explican por qué el lenguaje oral se «comprende» más fácilmente que el lenguaje escrito.

Consideremos el hecho de leer en voz alta. La interpretación oral no es una respuesta pasiva a los signos que hay en papel como lo es la de un fonógrafo que hace sonar un

---

[6] Véase *WM* 370-71.

disco; es algo creativo, una actuación, como la de un pianista tocando una pieza musical. Cualquier pianista puede decir que la propia partitura no es más que una estructura, hay que captar el «significado» de las frases para interpretar la música. Lo mismo ocurre al leer el lenguaje escrito. Un intérprete oral tiene a su disposición sólo la cáscara del original, «rasgos» de los sonidos sin pistas sobre el tono, el énfasis, y la actitud pero tiene que «reproducirlos» con sonido vivo. Luego, de nuevo, el reproductor debe captar el sentido de las palabras para expresar cualquier frase. ¿Cómo se produce esta misteriosa captación del significado? El proceso consiste en una paradoja desconcertante: para leer es necesario entender de antemano lo que se va a decir, y esta comprensión ha de provenir de la lectura. Lo que empieza a aparecer aquí es el complejo proceso dialéctico que supone toda comprensión, ya que se capta el sentido de una frase, y de algún modo en sentido opuesto proporciona la actitud y el énfasis sin los que la palabra escrita no puede tener significado. La interpretación oral consta pues de dos partes: es necesario comprender algo para expresarlo, pero la misma comprensión procede de una lectura-expresión interpretativa.

¿Qué supone el hecho del lenguaje hablado como en sí mismo un fenómeno interpretativo para aquellos cuya profesión es la «interpretación literaria», especialmente para los profesores de literatura? Básicamente sugiere la necesidad de reexaminar el papel de la interpretación oral en toda enseñanza de la literatura. ¿No es la lectura literaria una «actuación» similar a la interpretación de la música? Necesitamos preguntarnos ¿cuánta literatura se escribió principalmente para la lectura silenciosa? Las novelas, por supuesto, y algunos poemas recientes a veces se basan en efectos visuales; pero incluso en ellos ¿no imaginamos a menudo (y correctamente) el sonido conforme leemos?

Por ejemplo, en una novela de Dostoievsky ¿no se oye el diálogo con el «oído interno»? Por tanto, ¿no es el significado inseparable de las entonaciones proporcionadas de acuerdo con el «círculo del significado contextual» que se ha construido en el proceso de lectura de la obra? (Éste es realmente, como veremos, el «círculo hermenéutico»). De

nuevo tenemos aquí ese sentido opuesto de la dialéctica: el lector aporta la «expresión» de acuerdo con su «comprensión» del texto. Está claro que la tarea de la interpretación oral no es un trabajo puramente técnico que consista en expresar un significado transcrito por completo. Es una tarea filosófica y analítica y nunca se puede separar del problema de la comprensión misma. Es más, «el problema de la comprensión», sobre todo la comprensión del lenguaje, es intrínseco a toda «interpretación literaria». Éste es el problema que constituye el tema central de la hermenéutica.

Establezcamos como principio lo siguiente: toda lectura silenciosa de un texto literario es una forma disfrazada de interpretación oral. Y los principios de la comprensión que intervienen en una buena interpretación oral también se aplican a la interpretación literaria como un todo. Una crítica literaria que aspira a ser una «ley de autorización» es en parte un esfuerzo por compensar la debilidad y la insuficiencia de la palabra escrita. Intenta devolverle a la obra las dimensiones del lenguaje oral. Consideremos la siguiente cuestión: ¿no haría un crítico literario una interpretación diferente de un soneto recitado que de un soneto escrito? Si fuese oral, ¿no estaría ofreciendo una interpretación competitiva, en realidad una comparación con su propia interpretación imaginada? En el caso de que fuera escrito, ¿no buscaría otras palabras escritas (y por tanto mutiladas, con su contenido conceptual, visual y no auditivo básico) para reponer lo que se perdió con el sonido de las palabras? ¿No estaría aportando, en cierto modo, lo que una buena interpretación oral aporta con el sonido puro?

En la Nueva Crítica, sobre todo, se suele imaginar que el texto habla por sí solo sin la ayuda de datos biográficos, históricos o psicológicos.

El texto por sí solo tiene su propio «ser» en las palabras mismas, en su disposición, en sus intenciones y en las intenciones de la obra como ser de un tipo especial. Si es así, ¿no es el crítico quien idealmente no domina sino que se somete al ser de la obra (y así es como debería ser), quien ayuda a reponer la pérdida implícita en las palabras escritas? Cuando el crítico extrae elementos conceptuales (sus herramientas, ya sean formales o materiales) para su considera-

ción, ¿no está construyendo un contexto de significado (un «círculo hermenéutico») fuera del cual tendrá lugar una actuación oral más adecuada, incluso en forma de lectura silenciosa más interpretativa? Éste está cumpliendo todavía la intención del Nuevo Crítico de preservar la integridad de ser de la propia obra de la «herejía de la paráfrasis», ya que está trabajando para permitir que el texto hable por sí solo. Teniendo en cuenta esto, el Nuevo Crítico estará indudablemente de acuerdo en que una verdadera crítica «capacitadora» es aquella dirigida a una lectura oral más adecuada del propio texto, con el fin de que el texto pueda existir de nuevo como acontecimiento oral significativo en el tiempo, un ser cuya verdadera naturaleza e integridad puedan brillar a partir de ese momento.

La crítica literaria se ayuda de la interpretación oral para recordarse a sí misma su propia intención interna cuando toma (de modo más consciente) la definición del «ser» de una obra no como algo estático, conceptual, ni como una «esencia» atemporal que se ha convertido en una cosa como un concepto expresado con palabras, sino más bien como un ser que desarrolla su poder de ser como un acontecimiento oral en el tiempo. La palabra debe dejar de ser palabra (es decir, visual y conceptual) y convertirse en un «acontecimiento». El ser de una obra literaria es un «acontecimiento de palabras» que tiene lugar en forma de interpretación oral[7]. *Una crítica literaria adecuada avanza hacia la interpretación oral de la obra en la que se centra.* No hay nada en la «autonomía del ser» de la obra literaria que contradiga este principio. Al contrario, la autonomía del ser se armoniza con éste[8].

El poder de la palabra oral es también importante en la religión centrada en el texto, el Cristianismo. Tanto S. Pablo como Lutero son famosos por haber dicho que la salvación

---

[7] He empleado aquí intencionadamente el típico vocabulario de la teología del «acontecimiento del lenguaje»; véase *WF* 295n, 313, 318-19 y *passim*.

[8] Algunas teorías modernas de interpretación oral tienden a centrarse en un acontecimiento verbal; véase Don Geiger, *The Sound, Sense, and Performance of Literature*.

viene a través de los oídos. Las Cartas de S. Pablo se compusieron para ser leídas en voz alta, no en silencio. Debemos recordar que la lectura rápida y silenciosa es un fenómeno moderno consecuencia de la imprenta. En nuestra época, en la que el tiempo es oro, la «lectura rápida» es una virtud. Nos esforzamos para que el niño que aprende a leer acabe con la semivocalización, que era algo muy normal en épocas pasadas. S. Agustín afirma que ésta era la forma en la que él leía. La teología cristiana debe recordar que una «teología de la Palabra» no es una teología de la Palabra escrita, sino de la Palabra hablada, la Palabra con la que se encuentra uno en el «acontecimiento de lenguaje» de las palabras habladas. Las Escrituras (especialmente en la teología Bultmaniana) son *kerygma*, un mensaje que hay que proclamar. No hay duda de que la tarea de la teología consiste en explicar la Palabra en el lenguaje y en el contexto de cada época, pero también debe expresar y proclamar la Palabra en el vocabulario de la época. El esfuerzo de la amplia diseminación de la Biblia escrita será contraproducente si la Biblia se ve fundamentalmente como un contrato, como un documento legal, o como una explicación conceptual del mundo. El lenguaje de la Biblia funciona de un modo totalmente distinto al de un manual de instrucciones para construir algo o al de una hoja de información. «Información» es una palabra importante. Apunta a un uso del lenguaje diferente del que se encuentra en la Biblia. Apela a la facultad racional y no a toda la personalidad. No tenemos que apelar a nuestra experiencia personal o arriesgarnos para entender una información, y a la información no le afecta mucho la lectura silenciosa. Pero la Biblia no es información, es un mensaje, una «proclamación» y está escrita para ser leída en voz alta y para ser escuchada. No es un conjunto de principios científicos, es una realidad de orden diferente al de la verdad científica. Es una realidad que va a ser entendida como un acontecimiento histórico, un acontecimiento que ha de ser escuchado. Un principio es científico, mientras que un acontecimiento es histórico. La racionalidad de un principio no es la de un acontecimiento. En este sentido más profundo de la palabra «histórico», la literatura y la teología son disciplinas más estricta-

mente «históricas» que «científicas»[9]. Los procesos interpretativos adecuados para la ciencia son distintos de los procesos que interpretan los acontecimientos históricos, o los que la teología y la literatura intentan entender.

La presente consideración del primer sentido de la palabra *hermēneuein* en su uso antiguo –interpretación en el sentido de «decir» y «expresar»– ha dado lugar a la afirmación de algunos principios fundamentales de la interpretación, tanto literaria como teológica. Nos ha llevado a la forma y función primordiales del lenguaje como sonido vivo lleno del poder de la expresión significativa. El lenguaje surge de la nada no como signos sino como sonido y pierde parte de su poder expresivo (y por tanto parte de su significado) cuando se reduce a imágenes visuales, al mundo silencioso del espacio. Por lo tanto, la interpretación teológica y literaria deben retransformar el lenguaje escrito en habla. Los principios de la comprensión que hacen posible esta transformación constituyen la mayor preocupación de la teoría hermenéutica moderna.

HERMĒNEUEIN COMO «EXPLICAR»

La segunda dirección del significado de *hermēneuein* es el de «explicar». La interpretación como explicación enfatiza el aspecto discursivo de la comprensión. Señala las dimensiones explicativas más bien que expresivas de la interpretación. Después de todo, las palabras no sólo *dicen* algo (aunque también hagan esto y éste sea el primer paso de la interpretación), sino que también explican algo, lo racionalizan y lo aclaran. Se puede expresar una situación sin explicarla. Expresarla es una interpretación, pero explicarla es también un forma de «interpretación». Consideremos algunas de las dimensiones de esta segunda y más obvia forma de interpretación y su significado moderno.

Los mensajes crípticos del oráculo de Delfos no interpretaban un texto que existiese previamente, sino que eran

---

[9] Véase Carl Michalson, *The Rationality of Faith*.

«interpretaciones» de una situación. (Los mismos mensajes requerían ser interpretados.) Expresaban algo (el sentido primero y fundamental del significado) pero lo expresado era al mismo tiempo una explicación de algo que no se había explicado antes. Formulaban verbalmente el «significado» de una situación, lo explicaban, a veces con palabras que ocultaban tanto como revelaban. Decían con palabras algo sobre la situación, sobre la realidad. El significado no estaba oculto en el estilo o modo de decirlo, esto no importaba. Era más bien una explicación en el sentido de decir algo sobre otra cosa. Así pues, mientras que en un sentido los oráculos simplemente decían o enunciaban, como explicación pasaban a un segundo momento de la interpretación, a explicar o dar cuenta de algo.

El tratado de Aristóteles *Peri hermēneias* (*Sobre la interpretación*) define la interpretación como «enunciación». Tal definición sugiere el primer sentido del significado, «decir» o «anunciar». Pero si se analiza el texto con más profundidad, lo cual es posible para un lector de habla inglesa, gracias a una reciente traducción con un amplio comentario de Sto. Tomás[10], el segundo sentido también se puede aplicar.

En la definición de Aristóteles la *hermēneia* hace referencia al funcionamiento de la mente cuando hace afirmaciones relacionadas con la verdad o falsedad de algo. La «interpretación» en este sentido es la primera operación que realiza el intelecto cuando formula una verdad sobre algo. Una oración, una orden, una pregunta o una frase peyorativa no son afirmaciones, según Aristóteles, sino que derivan de una afirmación. Es una forma secundaria de frase que se aplica a una situación que el intelecto originariamente percibió como afirmación. (Para Aristóteles, de forma típica, el intelecto percibe el significado como afirmación.) La afirmación original o interpretación «El árbol es marrón» precede a toda afirmación que exprese un deseo o un uso de ésta. Por tanto, las «interpretaciones» no son afirmaciones destinadas a un uso, como lo son una oración o una orden, sino más bien afirmaciones de algo que es ver-

[10] Véase la nota 1, más arriba.

dadero o falso. Aristóteles las define como «palabras que contienen verdad o falsedad» (17a2). Una consecuencia de esta definición de interpretación es que tanto la retórica como la poética se salen fuera del ámbito del tratado sobre la interpretación, puesto que éstas pretenden conmover al oyente (17a5).

La enunciación (interpretación) no ha de ser confundida, según Aristóteles, con la lógica, ya que la lógica surge de la comparación de afirmaciones enunciadas. La enunciación es la formulación de las mismas afirmaciones, no el proceso de razonamiento que parte de algo conocido a lo desconocido. Aristóteles divide las operaciones básicas del intelecto en: (1) la comprensión de los objetos simples, (2) las operaciones de composición y división y (3) el razonamiento que parte de lo conocido hacia lo desconocido. Tal y como se analiza en la obra *Sobre la interpretación*, la enunciación tiene que ver sólo con la segunda. Es la operación constructiva y divisiva que consiste en hacer afirmaciones que contienen verdad o falsedad. La enunciación no es entonces ni lógica, ni retórica, ni poética, sino más básica. Es la enunciación de la verdad (o falsedad) de algo como afirmación.

¿Qué conclusiones podemos sacar de esta definición de interpretación limitada pero provechosamente específica? Primero, que es importante que la enunciación no es la «comprensión de objetos simples» sino que se ocupa de los procesos implicados en la construcción de una afirmación verdadera. Opera en el plano del lenguaje, pero no es todavía lógica. La enunciación llega hasta la verdad de algo y la expresa en forma de afirmación. El *telos* del proceso consiste no en provocar emociones (como la poética) o acción política (como la retórica) sino en aportar comprensión a una afirmación.

Al intentar expresar la verdad de algo en forma de afirmación proposicional, la enunciación forma parte de las operaciones más puras y elevadas de la mente; lo teórico más que lo práctico, se ocupa de la verdad o de la falsedad más bien que de la utilidad. ¿No es ésta la primera más que la segunda dirección del significado? Es decir, ¿no es esto expresar o decir más que explicar? Tal vez sea así, pero

debemos observar que la expresión tenía que ver con el estilo, mientras que la dicción era casi una operación divina: anunciaba lo divino en lugar de enunciar lo racional. Para Aristóteles, la enunciación no es un mensaje de Dios, sino una operación del intelecto racional y como tal empieza a confundirse imperceptiblemente con la explicación. Tan pronto como uno está componiendo y dividiendo para encontrar la verdad de una afirmación, tan pronto como el decir es lo pensado de una afirmación, el elemento racional se está afirmando a sí mismo y la verdad se está convirtiendo en estática e informativa. Es una afirmación sobre algo, que corresponde a su esencia. Tan pronto como la verdad es «correspondencia» y el decir es afirmación, la verdad del «acontecimiento» se ha convertido imperceptiblemente en la verdad estática de los principios y afirmaciones.

Con todo, Aristóteles estaba en lo cierto al situar el momento de la interpretación antes que los procesos de análisis lógico. Esto permite advertir un error en el pensamiento moderno, que tiende a colocar con demasiada rapidez la interpretación automáticamente en el momento del análisis lógico. Los procesos lógicos también se consideran como interpretación, pero debemos recordar la «interpretación» primera y más básica. Por ejemplo, un científico llamará interpretación a su análisis de unos datos determinados; pero *también* sería correcto llamar interpretación a su modo de ver los datos. Incluso en el momento en que los datos se convierten en afirmación, la interpretación ya ha tenido lugar. Asimismo, el crítico literario llama interpretación a su análisis de una obra. También sería correcto llamar interpretación a su modo de ver la obra misma.

Pero la «comprensión» que sirve de base para la interpretación ya está moldeando y condicionando la interpretación. Se trata de una interpretación preliminar, que puede influir en el resultado definitivo, ya que establece el escenario para la interpretación posterior. Incluso cuando un intérprete literario se dirige al poema y dice «Esto es un poema. Yo lo entendería haciendo esto o lo otro...», ya ha interpretado su tarea y por extensión moldeado su forma

de ver el poema[11]. Y ya ha moldeado con su método el significado del objeto. De hecho, el método y el objeto no se pueden separar: el método ya ha delimitado *lo que* vamos a ver. Nos ha revelado lo que es el objeto *como* objeto. Por esta razón, cualquier método es ya interpretación. Sin embargo, es sólo una interpretación y el objeto visto con un método diferente será otro objeto distinto.

La explicación entonces ha de verse dentro del contexto de una explicación o interpretación más básica, la interpretación que tiene lugar incluso en la manera que uno tiene de dirigirse a un objeto. La explicación sin duda dependerá de las herramientas de análisis objetivo, pero la selección de las herramientas importantes ya es una interpretación de la tarea de comprensión. El análisis es interpretación y sentir la necesidad de analizar es también una interpretación. Así, el análisis realmente no se puede considerar la interpretación primaria sino una forma derivada. Primero ha montado el escenario con una interpretación esencial y primaria antes de empezar a trabajar con los datos. Desafortunadamente, lo mismo ocurre con el «análisis de las noticias» que interpreta los sucesos del día o con el análisis científico en un laboratorio o el análisis literario que se hace en un aula. El carácter derivativo de la lógica que depende de las proposiciones está suficientemente claro, sin embargo, el carácter derivativo característico de la explicación o del análisis no es tan obvio, pero no menos real.

Un uso interesante de la palabra *hermēneuein* aparece en el Nuevo Testamento, Lucas 24:25-27. Jesús, una vez resucitado, aparece:

> Jesús les dijo «¡Qué poco comprendéis con vuestra obtusa inteligencia! ¿Por qué no creéis lo que de él han predicho los profetas? ¿No era necesario que pasara esto, que el Cristo padeciera, para lograr su majestad divina?» Entonces, empe-

[11] Ésta es una debilidad inherente a la crítica del género, por ejemplo, en la tragedia. Podemos encontrar brillantes escrituras sobre esta crítica tal y como se aplicó a Esquilo. Véase H.D.F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, y su más reciente *Poiesis*.

zando por Moisés y todos los profetas, les interpretó [*diermêneusen*] todos los pasajes que se referían a Él.

Obsérvese que Cristo apela a sus facultades racionales: «¿No era necesario...?» Entonces descubre el significado de los textos colocándolos en el contexto de su sufrimiento redentor y ese sufrimiento en el contexto de las profecías del Antiguo Testamento. Aunque el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento es de gran interés en sí mismo, dejemos el problema teológico a un lado para preguntarnos qué es lo que sugiere el ejemplo sobre la interpretación como explicación. La cita es claramente un ejemplo de explicación, ya que Jesús estaba haciendo algo más que repetir y reafirmar lo que decían los textos antiguos. Él *explicó* los textos y a sí mismo desde el punto de vista de aquellos. Aquí la interpretación supone aportar un factor *externo*, Cristo, para indicar el «significado» de los textos antiguos. Sólo en presencia de este factor los textos adquieren significado. Por otra parte, también Cristo se preocupa de mostrar que sólo a la vista de los textos su expiación tiene sentido como cumplimiento histórico del Mesías anunciado.

¿Qué sugiere esto desde el punto de vista de la hermenéutica? Pues apunta a que el significado es una cuestión de contexto, que el procedimiento explicativo proporciona el escenario para la comprensión. Sólo en un contexto específico es significativo un acontecimiento. Además, Cristo, al relacionar su muerte con la esperanza de un Mesías, relaciona este acontecimiento histórico con la esperanza personal y las intenciones de los oyentes. Su significado se convierte entonces en el de un Redentor personal e histórico. La transcendencia es una relación con los propios proyectos e intenciones de los oyentes, no algo que posee Jesús en sí mismo independientemente de la historia y de una relación con sus oyentes. Se podría decir que un objeto no tiene importancia si no está relacionado con alguien, y que la relación determina la relevancia. Hablar de un objeto separado de un sujeto perceptor es un error conceptual debido a un inadecuado concepto realista de la percepción y del mundo. Pero incluso si damos este concepto por sentado, ¿tiene sentido hablar de significado y relevancia sin sujetos percepto-

res? A los teólogos les encanta enfatizar el *pro nobis* (para nosotros) de Cristo, pero se podría afirmar que en principio toda explicación es «para nosotros», toda interpretación explicativa supone intenciones en aquellos a los que la explicación va dirigida.

Otro modo de decir esto consiste en afirmar que la interpretación explicativa nos advierte que la explicación es contextual, «horizontal». Hay que explicar dentro de un horizonte de significados e intenciones ya reconocidas. En hermenéutica, esta área de comprensión presupuesta se conoce como precomprensión. Cualquiera puede preguntarse qué tipo de precomprensión es necesaria para comprender un texto (dado).

Jesús proporcionó a sus oyentes el elemento necesario para entender los textos proféticos. Esto formaba parte de la explicación necesaria. Aún así, Él tuvo que suponer la precomprensión de lo que era la profecía y lo que podía significar para ellos antes de explicarse a sus oyentes. Cabría preguntarse qué horizonte de interpretación ocupa un gran texto literario y luego cómo se relaciona el horizonte del mundo de intenciones, esperanzas y preinterpretaciones de un individuo con éste. Esta fusión de dos horizontes ha de considerarse un elemento básico en toda interpretación explicativa.

Una forma de interpretación literaria que, como se ha señalado, tiene como objetivo la interpretación oral más completa posible no abandonará aún las dimensiones explicativas de la interpretación, sino todo lo contrario, la estructura del horizonte dentro del cual se produce la comprensión es la base de una interpretación oral verdaderamente comunicativa. (Hemos de recordar que la interpretación oral es lo que todos hacemos cuando al leer un texto intentamos aportar los matices de su significado. No tiene por qué ser pública ni ser exteriorizada en voz alta.) Para que el intérprete «active» el texto tiene que «entenderlo». Tiene que entender previamente el tema y la situación para poder entrar en el horizonte de su significado. Sólo cuando logra introducirse en el círculo mágico de su horizonte, comprende el intérprete su significado. Este es ese misterioso «círculo hermenéutico» sin el cual no puede surgir el sig-

nificado del texto. Pero existe una contradicción aquí. ¿Cómo se puede entender un texto cuando la condición para entenderlo es haber entendido ya el tema de que trata? La respuesta está en que de algún modo, mediante un proceso dialéctico, se emplea una comprensión parcial para comprender aún más, como hacemos cuando usamos las piezas de un puzzle para descifrar la que falta. Una obra literaria proporciona un contexto para su propia comprensión, pero un problema fundamental en hermenéutica es el de cómo acomodar el horizonte de un individuo al de la obra. Si no hay un cierto conocimiento previo del tema, no habrá comunicación. Pero esa compresión previa será modificada durante el acto de la comprensión. La función de la interpretación explicativa en la interpretación literaria ha de verse, en este contexto, como un esfuerzo por sentar las bases de la «precomprensión» para una comprensión del texto.

Una vez analizadas las dos primeras acepciones de la interpretación (como expresión y como explicación), empieza a aparecer la complejidad del proceso interpretativo y la forma en que se basa en la comprensión. La interpretación como expresión nos recuerda la naturaleza actualizadora de la lectura. Aún incluso para la actuación de la lectura de un texto literario, el actor debe «entender» algo previamente. Esto implica una explicación, pero una vez más la explicación se basa en la «precomprensión», en cuanto que antes de cualquier explicación significativa, el lector debe entrar en el horizonte del tema y la situación. Debe, en su misma comprensión, captar y ser captado por el texto. Su postura en este encuentro, la precomprensión del material y la situación, en otras palabras, todo el problema de la fusión de su horizonte de comprensión con el horizonte de la comprensión que viene a su encuentro en el texto, todo esto es la complejidad dinámica de la interpretación. Es el «problema hermenéutico».

La consideración de todos los elementos anteriores del problema interpretativo no es, como se puede pensar, caer en el «psicologismo», ya que la perspectiva dentro de la cual la acusación de «psicologismo» y la actitud de antipsicologismo (implícita en la acusación de psicologismo) tienen

algo de significado supone desde el principio la separación y aislamiento del objeto y luego mira de forma peyorativa la reacción «subjetiva» por considerarla dentro del reino intangible de los «sentimientos». Sin embargo, el análisis realizado aquí no se ha ocupado de los sentimientos, sino de la estructura y dinámica de la comprensión, las condiciones en las que se puede producir el significado en la interacción del lector con el texto, y el modo en que todo análisis presupone una definición previamente formada de la situación. Dentro de estas consideraciones se encuadra la observación de Georges Gurvitch de que el objeto y el método no se pueden separar nunca[12]. No hay duda de que ésta es una verdad ajena al modo realista de ver las cosas.

HERMĒNEUEIN COMO «TRADUCIR»

Las implicaciones de la tercera acepción del significado de *hermēneuein* son casi tan sugerentes para la hermenéutica y la teoría de la interpretación como las dos primeras. En este sentido, «interpretar» significa «traducir». Cuando un texto aparece en el idioma del lector, la disparidad entre el mundo del texto y el del lector puede pasar inadvertido. Sin embargo, cuando el texto está en un idioma extranjero el choque de perspectivas y horizontes no se puede ignorar. Pero, como veremos, los problemas del intérprete de idiomas son estructuralmente diferentes de los del crítico literario que trabaja en su propia lengua. Sin embargo, nos permiten ver con mayor claridad la situación presente en cualquier interpretación de un texto.

La traducción es una forma especial del proceso interpretativo básico que consiste en «hacer comprender». En este caso, se traslada lo que es foráneo, extraño o ininteligible al medio del idioma propio. Como el dios Hermes, el traductor es un mediador entre un mundo y otro. El acto de la traducción no es un simple mecanismo que consiste en encontrar sinónimos, como hacen los absurdos programas de traducción, ya que el traductor está mediando entre dos

[12] Georges Gurvitch, *Dialectique et Sociologie.*

mundos diferentes. La traducción nos hace conscientes del hecho de que el propio lenguaje contiene una interpretación englobadora del mundo, hacia el que el traductor debe ser sensible incluso cuando traduce expresiones individuales. La traducción sólo nos hace más plenamente conscientes del modo en que las palabras moldean nuestra visión del mundo, incluso nuestras percepciones. El lenguaje es claramente un depósito de experiencia cultural. Nosotros existimos en y a través de este medio. Vemos a través de sus ojos.

La traducción de la Biblia puede servir como ilustración de los problemas de traducción en general[13]. Ésta nos viene de un mundo distante en el tiempo, espacio y lenguaje, un mundo extraño acerca del cual hemos de preguntarnos (y que nos pregunta). De algún modo el horizonte de nuestro mundo de comprensión ha de encontrarse y fusionarse con el horizonte de comprensión en el texto. Transmitido no sólo a través del lenguaje sino también a través de la historia (un paréntesis temporal de dos mil años), el Nuevo Testamento ha de venir a hablarnos en las palabras que son de nuestro mundo, de nuestro modo de ver las cosas. ¿Cómo esperamos entender unos acontecimientos que tuvieron lugar dentro de un contexto radicalmente diferente de la moderna ciudad secular, la comunicación de masas, el conflicto mundial y la guerra bacteriológica, armas atómicas, napalm y gas? ¿Deberíamos intentar conservar los hechos literales del Nuevo Testamento o presentar lo que sería su equivalente en tiempos modernos? Por ejemplo, Eugene Nida en su libro sobre la ciencia de la traducción cita el ejemplo de la conocida frase de Pablo «Saludaos con un beso santo». Mientras que el beso era la forma acostumbrada de saludarse en los tiempos del Nuevo Testamento, hoy día ya no es así. ¿Debería una versión del siglo veinte contener la frase «Saludaos con un caluroso apretón de manos»?

Este ejemplo, no obstante, plantea un problema mínimo comparado con el choque que se produce entre la visión del mundo del Nuevo Testamento y la de un mundo «cien-

[13] Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating.*

tífico» o postdeístico. Ésta es precisamente la cuestión que el teólogo alemán Rudolf Bultmann intentó confrontar con su polémico proyecto de desmitologización. Bultmann advierte que el mensaje bíblico se sitúa en el contexto de una concepción cosmológica de los cielos arriba, la tierra en el medio y el infierno abajo (el universo de las tres capas). Su respuesta a esta situación consiste en afirmar que el mensaje del Nuevo Testamento no depende de su cosmología, que es sólo el contexto de un mensaje sobre la obediencia personal y la transformación en un «nuevo hombre». La desmitologización es un intento de separar el mensaje esencial de la «mitología» cosmológica que ningún hombre moderno puede creerse.

Cualesquiera que sean los méritos teológicos de la desmitologización como solución a este dilema interpretativo, el propio proyecto apunta a un gran problema: ¿Cómo vamos a «entender» el Nuevo Testamento? ¿Qué es lo que estamos intentando entender? ¿Hasta qué punto hay que profundizar en el mundo histórico del pensamiento y la experiencia del Nuevo Testamento para que se pueda interpretar? ¿Es posible encontrar equivalentes para «entender» el Nuevo Testamento»? ¿Puede ocurrir que nuestro mundo cambie tanto en un siglo que el Nuevo Testamento sea ininteligible? Ya a los jóvenes de hoy les resulta difícil entender a Homero, puesto que los elementos simples de la vida homérica (barcas, caballos, arados, lanzas, hachas y odres) son a menudo objetos que sólo han visto en libros o museos. Lo que se sugiere con esto no es que Homero quedará pronto anticuado, sino que conforme nuestra vida se va mecanizando el esfuerzo para entenderlo es mayor.

La desmitologización no es un problema puramente teológico. Ésta tiene lugar con menos pero aún importante urgencia al intentar entender cualquier gran obra antigua. La teología del «Dios muerto» de hoy día es otra forma de desmitologizar, pero aclara aún más el problema de la comprensión moderna del antiguo drama griego: ¿cómo podemos, por ejemplo, percibir el significado de una obra de Sófocles si el viejo Dios metafísico está muerto y el Dios vivo de las relaciones humanas no ha nacido aún? ¿Es la obra griega un monumento a un Dios muerto ó a un conjunto

de dioses? ¿Es quizás como el crítico Raleigh dijo de *Paradise Lost* [Paraíso Perdido] un «monumento a ideas muertas»? ¿Cómo se ha de traducir una obra griega a un idioma moderno? O, ¿cómo han de entenderse los términos antiguos? ¿Cómo se puede evitar que las obras antiguas parezcan simples comedias de errores? Lo que muchos profesores de clásicas han hecho, sugiero, es desmitologizar cuando defienden la importancia de una obra basándose en su relevancia humana perenne.

Aún así, esta «relevancia humana» ha de ser interpretada en tiempos modernos (fase explicativa de la interpretación) y para hacerlo debemos aclarar aún más de qué modo algo *es* importante. Un acercamiento en interpretación literaria que se concentre en contar imágenes de un tipo u otro o en la «forma» de una obra o que haga un análisis temático de ella o un análisis entre obras pasa por alto la cuestión de la «relevancia». Por otra parte, un acercamiento literario que ve la obra como un objeto además de los sujetos que perciben, fácil y automáticamente evita la cuestión de lo que realmente constituye la importancia humana de una obra. Sin embargo, la crítica literaria americana puede despertarse una mañana y descubrir que desde que se ha aislado de la cuestión de cómo se puede hacer una obra relevante desde el punto de vista humano mediante la interpretación, sus complejos ejercicios de análisis de imágenes, formal o temático se han convertido en un pasatiempos inútil para los profesores de inglés. Sus disecciones no tienen sentido si, como Dios, la «literatura está muerta» porque sus intérpretes están más interesados en conocer su estructura y función autónoma que en mantenerla viva y significativa humanamente. La literatura también puede morir, si se le priva de relación con el lector. La interpretación teológica y literaria son o humanamente significativas en el presente o inútiles.

Los profesores de literatura necesitan ser expertos en «traducción» más que en «análisis». Su tarea consiste en convertir aquello cuyo significado es extraño, desconocido y oscuro en algo significativo que «habla nuestro idioma». Esto no quiere decir «trucar» a los clásicos y disfrazar a Chaucer con un castellano del siglo veinte, sino que impli-

ca que reconozcamos el problema del conflicto de horizontes y tomemos medidas para tratarlo, en lugar de barrerlo, echar la basura bajo la alfombrilla y concentrarnos en juegos analíticos. La visión del mundo implícita en un poema o presupuesta por éste y, por tanto, esencial para su crítica no ha de tratarse como una especie de falacia de crítica histórica muy pasada.

Por ejemplo, un prerrequisito fundamental para entender *La Odisea* es el reconocimiento desde el primer momento de que los seres de la naturaleza son vivos e intencionales, que el universo está formado por tierra y agua, o al menos es lo que nosotros podemos ver, que todos los procesos naturales son el resultado de la voluntad de un ser sobrenatural, y que los dioses son caciques sobrehumanos con todas las debilidades de los seres humanos pero seres que operan en una versión elevada del código centrado en el honor del héroe griego. Sólo conforme nos movemos en este mundo que ya no es real para nosotros, nos centramos en el hombre de innumerables estratagemas, ese héroe que se arriesga a salir intrépido ante las garras de la muerte, ese inventor de historias que podría contar un cuento capaz de engañar (casi) a su mecenas Atenea, ese insaciable buscador de aventuras: Odiseo. La genialidad del análisis textual de Erich Auerbach (al tratar «la cicatriz de Odiseo», por ejemplo) está no sólo en su lealtad y receptividad del modo en que se cuenta la historia, sino también en la comprensión de que *el sentido subyacente de la realidad* es una clave para entenderlo[14]. Así, el sentido de la realidad y el modo de estar en el mundo representado en la obra ha de ser el centro de una interpretación literaria «instrumental», la base para una lectura de la obra que capte (y sea captada por) la relevancia humana de su acción. La metafísica (definición de la realidad) y la ontología (el carácter del estar-en-el-mundo) en una obra son fundamentales para una interpretación que posibilite una comprensión significativa.

La traducción, entonces, nos hace conscientes del choque de nuestro mundo de comprensión con el mundo en el que funciona la obra. Aunque la barrera del lenguaje hace

---

[14] «Odysseus' Scar», *Mimesis*, págs. 1-20.

estos dos mundos de comprensión más evidentes, éstos están presentes en cualquier interpretación de una obra escrita en nuestro propio lenguaje, y por supuesto en cualquier «diálogo» real, sobre todo entre compañeros separados por diferencias geográficas. En la literatura inglesa, incluso un paréntesis de cien años produce una transformación en el lenguaje, de tal manera que los problemas que surjan al interpretar a Wordsworth, Pope, Milton, Shakespeare, o Chaucer impliquen el encuentro de dos mundos históricos y lingüísticos opuestos, y para los americanos que nunca hayan visitado Inglaterra haya aún más diferencias.

Tan sólo para concebir el mundo de la Inglaterra de Wordsworth, a punto de entrar en la era de la industrialización, pero todavía fundamentalmente rural, se requiere un esfuerzo de imaginación histórica y de «traducción». Y ver la Italia de Dante y trasladarse a ese mundo para intentar comprender la *Divina Comedia* no es sólo cuestión de traducción lingüística (aunque el lenguaje nos diga mucho), sino también de traducción histórica. Incluso en la mejor de las traducciones, aún sigue presente el problema de comprensión que implica el encuentro con otra forma distinta de entender la existencia humana. La desmitologización es una forma de reconocer este problema en términos de interpretación bíblica, pero en principio, como ya hemos señalado, ha de llevarse a cabo en cualquier lectura de documentos históricos o textos literarios, aunque no se pretenda quitarle al original su inmediatez dramática. Resumiendo, la explicación de la visión del mundo implícita en el propio lenguaje y, por tanto, en el uso del lenguaje en una obra literaria constituye un reto fundamental para la interpretación literaria.

La hermenéutica moderna encuentra en la traducción y en la teoría de la traducción una gran mina para analizar el «problema hermenéutico». De hecho, la hermenéutica en sus primeros tiempos siempre implicaba traducción lingüística, ya fuese hermenéutica filosófica clásica o hermenéutica bíblica. El fenómeno de la traducción es el verdadero centro de la hermenéutica: en éste se confronta la situación hermenéutica básica que consiste en reconstruir el

significado de un texto, trabajando con herramientas gramaticales, históricas y de otro tipo para descifrar un texto antiguo. Pero estas herramientas son, como hemos dicho, sólo formalizaciones explícitas de factores implícitos en toda confrontación de un texto lingüístico, incluso en nuestro propio lenguaje. Siempre hay dos mundos, el mundo del texto y el del lector, y, por consiguiente, Hermes tiene que «traducir» de uno a otro.

Este análisis del origen de *hermēneuein* y *hermēneia* y de las tres direcciones de su significado en su uso antiguo se ha realizado en el contexto del problema hermenéutico en general. Por tanto, sirve como introducción a algunos de los aspectos y conceptos básicos de la hermenéutica que encontraremos en los siguientes capítulos. Las definiciones modernas de hermenéutica hacen hincapié en uno u otro sentido de la gran mina de significado hallada en las raíces griegas de las que se deriva el término «hermenéutica». El campo de la hermenéutica vuelve una y otra vez a la importancia de las tres acepciones del significado de interpretación entendida como expresión, explicación y traducción.

CAPÍTULO III

SEIS DEFINICIONES MODERNAS DE HERMENÉUTICA

Conforme ha evolucionado en tiempos modernos, el campo de la hermenéutica se ha definido al menos de seis formas bastante diferentes entre sí. Desde el principio la palabra siempre ha denotado el significado de ciencia de la interpretación, especialmente los principios de exégesis textual apropiada, pero el campo de la hermenéutica se ha interpretado (por orden cronológico estricto) como: (1) la teoría de exégesis bíblica; (2) metodología filológica general; (3) la ciencia de toda comprensión lingüística; (4) la base metodológica de las *Geisteswissenschaften*; (5) fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial; y (6) los sistemas de interpretación, tanto rememorativos como iconoclastas, empleados por el hombre para descifrar el significado de mitos y símbolos.

Cada una de estas definiciones representa algo más que una etapa histórica. Apuntan a un «momento» importante o acercamiento del problema de la interpretación. Se les podría llamar las fases bíblica, filosófica, científica, *geisteswissenschaftliche*, existencial y cultural[1]. Representan fundamentalmente el punto de vista desde el que se ve la hermenéutica.

---

[1] Todos estos adjetivos caracterizadores son algo inadecuados e insatisfactorios. Los utilizo provisionalmente simplemente para indicar la variedad de enfoques. La hermenéutica «bíblica» presenta muchos sentidos distintos. Ya en el siglo dieciocho incluía las escuelas gramaticales, históricas, pietísticas y otras escuelas y aún en la actualidad continúa teniendo múltiples enfoques. La hermenéutica filológica también experimentó una compleja transformación en el siglo dieciocho. La «científica» es algo engañosa en lo que se refiere a Schleiermacher y con ella se pretende simplemente sugerir su esfuerzo por darle a la hermenéutica una base uni-

Cada una da lugar a distintas pero legítimas caras del acto de la interpretación, especialmente de la interpretación de los textos. El mismo contenido de la hermenéutica tiende a remodelarse con estos cambios de perspectiva. Para ilustrar esto será necesario realizar un esquema de estas seis fases que servirá de breve introducción a la definición de hermenéutica.

HERMENÉUTICA COMO TEORÍA DE EXÉGESIS BÍBLICA

LA MÁS ANTIGUA y quizás aún la más extendida comprensión de la palabra «hermenéutica» se refiere a los principios de interpretación bíblica. Existe una justificación histórica de esta definición, ya que la palabra empezó a emplearse con el uso moderno precisamente a raíz de la necesidad de exponer las reglas para la correcta exégesis de las Escrituras. Quizás la primera aparición documentada del término como título de un libro corresponde a *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, obra de J. C. Dannhauer publicada en 1654[2]. Incluso del título del texto se deduce que hermenéutica se distingue de exégesis como metodología de la interpretación. La distinción entre el comentario propiamente dicho (exégesis) y las reglas, métodos o teoría en que se basa (hermenéutica) data de este uso más antiguo y sigue siendo básica para la definición de hermenéutica tanto en teología como en literatura no bíblica, a partir de la posterior ampliación de la definición.

Tras la aparición del libro de Dannhauer, el término parece haberse empleado con mayor frecuencia, sobre todo

---

versal y sistemática. *Geisteswissenschaftliche* hace referencia al proyecto de Dilthey pero apenas es suficiente para sugerir el énfasis en lo histórico de Dilthey. La «existencial» se ha ampliado para designar la concepción de la hermenéutica tanto de Heidegger como de Gadamer. Por último, la «cultural» apenas puede sugerir la riqueza de la aplicación de la hermenéutica de Ricoeur a la búsqueda de una filosofía más adecuada centrada en la interpretación de los símbolos. La hermenéutica jurídica se omite por completo.

[2] Ebeling, «Hermeneutik», *RGG* III, 243.

en Alemania. Existía una gran necesidad en los círculos protestantes de manuales interpretativos para ayudar a los pastores en la interpretación de las Escrituras, ya que al pastor se le impedía recurrir a la autoridad de la Iglesia para decidir sobre cuestiones de interpretación. Así pues, se produjo un fuerte empuje con el fin de establecer principios viables e independientes para interpretar la Biblia. Entre 1720 y 1820 casi cada año se publicaba un manual de hermenéutica para ayudar a los pastores protestantes[3].

En Inglaterra y más tarde en América, el uso de la palabra «hermenéutica» seguía la tendencia general para referirse sobre todo a la exégesis bíblica. El primer uso documentado en el *Oxford English Dictionary* data del año 1737: «Tomarse tales libertades con las Sagradas Escrituras no se permite de ningún modo en ninguna de las reglas conocidas de justa y seria hermenéutica»[4]. Aproximadamente un siglo después, Longfellow hace al hermano Bernardo en *Hyperion* hablar de sus artículos y su gran obra sobre la Hermenéutica Bíblica[5].

Cuando se amplía el uso de la palabra para referirse a textos no bíblicos, se advierte que los textos son oscuros de tal forma que requieren métodos especiales para extraer un significado escondido. Por ejemplo, la referencia a un «aprendizaje para la musa hermenéutica» en un caso (W. Taylor, 1807)[6] sugiere una interpretación tal como «el método hermenéutico del significado profundo y escondido» (D. Hunter, en la traducción del *Historical Canon* de Reuss, 1884)[7]. Asimismo, Edward Burnett Tylor en *Primitive Culture* (1871) afirma: «Ninguna leyenda, alegoría o canción de cuna queda libre de la hermenéutica de un minucioso teórico mitológico»[8]. Por tanto, en inglés la palabra puede

---

[3] Véase *ibíd*, 242; Heinrici, «Hermeneutik», *RPTK* VII, 719; y E. Dobschütz, «Interpretation», *ERE* VII, 390-95.

[4] *V*, 243.

[5] Henry Wadsworth Longfellow, *Prose Works*, II, 309. *Hyperion* es un romance en prosa, uno de las dos únicas obras de ficción en prosa que Longfellow quiso conservar.

[6] *OED* V, 243.

[7] *Ibíd.*

[8] *Primitive Culture*, I, 319.

hacer referencia a interpretación no bíblica, pero en estos casos el texto es generalmente oscuro o simbólico, y requiere un tipo especial de interpretación para llegar a su significado oculto. La definición más general sigue siendo la de la teoría de la exégesis de las Escrituras.

Aunque el término «hermenéutica» data sólo del siglo XVII, la exégesis textual y las teorías sobre interpretación (religiosa, literaria, jurídica) tienen sus orígenes en la antigüedad. Así, una vez que se acepta que la palabra designa la teoría de la exégesis, el campo que abarca se suele extender (retroactivamente, por así decirlo) en la exégesis bíblica a los tiempos del Antiguo Testamento, en los que existían cánones para interpretar la Torá adecuadamente[9]. Existe una importante relación hermenéutica entre el Nuevo y el Antiguo Testamento, ya que Jesús se interpreta a sí mismo para los judíos en términos de profecía bíblica. Los expertos del Nuevo Testamento detectan en los Evangelios (sobre todo en S. Juan)[10] y en las Cartas de S. Pablo las operaciones realizadas al «interpretar» a Jesús para sus oyentes según un determinado sistema de comprensión. Ya está funcionando la «teología». En cierto sentido, la propia teología como intérprete histórico del mensaje bíblico es la hermenéutica. La historia de la hermenéutica bíblica se podría averiguar a través de la Iglesia primitiva; los patriarcas; las cuatro interpretaciones medievales de la Biblia; la pugna de Lutero contra el sistema de interpretación místico, dogmático, humanístico y otros; la aparición del método crítico-histórico en el siglo XVIII y las complejas fuerzas que trabajan en este periodo para remodelar la interpretación de las Sagradas Escrituras; la contribución de Schleiermacher; la escuela de la historia de las religiones relacionada con la interpretación; la aparición de la teología dialéctica en la década de 1920 y la Nueva Hermenéutica de la teología con-

---

[9] El artículo más importante de Ebeling citado divide el desarrollo de la hermenéutica bíblica en siete periodos históricos: precristiano, cristiano primitivo, patrístico, medieval, de la Reforma y ortodoxo, moderno y contemporáneo. También ofrece abundantes referencias bibliográficas para cada periodo.

[10] Véase Frederick W. Herzog, «Historico-Ontological Hermeneutic in the Fourth Gospel», *Understanding God*, págs. 65-88.

temporánea. No podemos detallar una historia tan compleja en este apartado. Tan sólo señalaremos dos de sus puntos, uno sobre la naturaleza de la hermenéutica como se indica en el ejemplo de la hermenéutica bíblica, y el otro sobre el ámbito de actuación de la hermenéutica.

Sin entrar en detalles, resulta interesante observar la tendencia general de la hermenéutica bíblica a basarse en un «sistema» de interpretación con el que se puedan interpretar pasajes individuales. Incluso en la hermenéutica protestante, existe una búsqueda de un «principio hermenéutico» que servirá de guía de referencia[11]. El texto no se interpreta en sus propios términos. De hecho, este puede ser un ideal imposible. El texto bíblico en la Ilustración, por ejemplo, es recipiente de grandes verdades morales. Pero esas verdades se encontraron ahí a partir de la definición de un principio interpretativo para encontrarlas. En este sentido, la hermenéutica es el sistema del intérprete para encontrar el significado «oculto» de un texto.

El otro punto se refiere al alcance de la hermenéutica. Aun reconociendo la legitimidad de abarcar retroactivamente en hermenéutica bíblica toda la teoría de exégesis desde los tiempos del Antiguo Testamento hasta ahora, aún se plantea la cuestión de si la hermenéutica incluye tanto la teorización explícita (reglas de exégesis realmente expresadas) como la no formulada o teoría de exégesis implícita revelada mediante la práctica. Por ejemplo, el teólogo Gerhard Ebeling ha realizado un estudio sobre la «hermenéutica de Lutero»[12]. ¿Interesan aquí sólo las afirmaciones de Lutero acerca del tema de la interpretación bíblica o también su práctica de exégesis revelada en un análisis de sus sermones y otros escritos? El estudio de Ebeling incluye ambas. Esto amplía el ámbito de influencia de la hermenéutica bíblica y en un momento la tarea de escribir. Por ejemplo, una historia de la hermenéutica bíblica se puede ampliar desde un estudio de fuentes relativamente maneja-

---

[11] Véase «Das hermeneustische Prinzip der theologischen Exegese», *FH* III-18.

[12] *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik.*

bles que analicen el problema hermenéutico hasta un examen de los sistemas de interpretación implícitos en todos los comentarios importantes sobre la Biblia desde tiempos antiguos hasta el presente[13]. En esencia, esta historia se convierte en una historia de la teología[14].

Las repercusiones de este ámbito más amplio de la hermenéutica (como sistemas de interpretación implícitos y explícitos) sobre una definición de hermenéutica aplicable a la literatura bíblica y no bíblica prolongan tanto el perímetro de la hermenéutica no bíblica desde el punto de vista histórico que llega a resultar difícil de controlar. ¿Quién podría pensar, por ejemplo, en escribir una historia de la hermenéutica así definida? Habría que incluir el sistema interpretativo implícito en todo comentario de un texto (jurídico, literario, religioso) en el pensamiento occidental. Es más, ¿por qué no incluir los sistemas orientales también? En su obra maestra en dos volúmenes[15], Emilio Betti ha realizado una importante contribución a la presentación de varias disciplinas interpretativas sobre cómo se entiende la interpretación hoy día, pero este enorme esfuerzo es sólo una parte de lo que dicha «historia de la hermenéutica» podría suponer.

También se podría cuestionar el hecho de si una historia completa de la hermenéutica o una síntesis que incluya muchas teorías sobre interpretación distintas (suponiendo que ambas cosas fueran posibles) constituiría realmente una respuesta adecuada al problema hermenéutico de hoy. Ambos proyectos buscan lo que ya se ha llevado a cabo en el

---

[13] Entre los grandes estudios de la hermenéutica bíblica que aportan detalles históricos podemos señalar: E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*; Frederic W. Farrar; *History of Interpretation*; Robert M. Grant, *A Short Story of the Interpretation of the Bible*, Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament:* 1861-1961; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages;* and James D. Wood, *The Interpretation of the Bible.* En alemán destaca el reciente análisis de Lothar Steiger *Die Hermeneutik als dosmatisches Problem* por su tratamiento de la hermenéutica teológica desde Schleiermacher.

[14] Véase Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.*

[15] *TGI*, traducido al alemán por su autor y condensado en un tercio en *AAMG*. Véase también la contribución de Joachim Wach a este proyecto, *V*, una historia de la hermenéutica en el siglo XIX en tres volúmenes.

pasado o en el presente y como tales representan un esfuerzo por conservar y consolidar. Pero para innovar y presentar las perspectivas que aún no existen, se necesita algo más que historia o que una síntesis científica. Lo que se necesita tanto como cualquiera de éstas (y nadie niega su valor) es una comprensión más profunda del fenómeno de la propia interpretación, una comprensión que sea filosóficamente adecuada tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el punto de vista ontológico. Las historias de la teoría de la interpretación en ciertas disciplinas son verdaderamente vitales para la continua búsqueda de una comprensión más profunda de la interpretación, como también lo son las síntesis de varios enfoques disciplinares, pero no son suficientes.

HERMENÉUTICA COMO METODOLOGÍA FILOLÓGICA

El desarrollo del racionalismo y la llegada simultánea de la filología clásica en el siglo XVIII tuvo una profunda repercusión sobre la hermenéutica bíblica. Apareció entonces el método histórico-crítico en teología[16]. Tanto las escuelas de interpretación bíblica «gramaticales» como las «históricas» afirmaron que los métodos interpretativos que se aplicaban a la Biblia eran precisamente los que se utilizaban para otros libros. Así, por ejemplo, en su manual hermenéutico de 1761, Ernesti afirmó que «el sentido verbal de las Sagradas Escrituras se ha de determinar del mismo modo que establecemos el de otros libros»[17]. Con la aparición del racionalismo, los intérpretes sintieron la obligación de intentar superar los prejuicios. «La norma de exégesis bíblica», según Spinoza, «sólo puede ser la luz de la razón común a todos»[18]. «Las verdades accidentales de la historia nunca

[16] Véase Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, esp. Cap. 3, págs. 70-102.

[17] F. W. Farrar, *History of Interpretation*, pág. 402, que cita a Johann August Ernesti, IINT. A principios del siglo XIX se hicieron dos traducciones del tratado (véase Bibliografía).

[18] Cap. 7 de *Tractatus theologico-politicus* (1670); citado en Ebeling, «Hermeneutik», *RGG* III, 245.

pueden convertirse en pruebas de las verdades necesarias de la razón», dijo Lessing[19].

Así pues, el reto de la interpretación es hacer la Biblia relevante para el hombre ilustrado.

Este reto, como observa Kurt Frör en su libro sobre hermenéutica bíblica, dio lugar a la «intelectualización de las afirmaciones bíblicas»[20]. Puesto que las verdades accidentales de la historia eran consideradas inferiores a las «verdades de la razón», los intérpretes bíblicos sostenían que la verdad bíblica estaba por encima del tiempo y de la historia. La Biblia no cuenta nada cierto que el hombre no reconozca con el tiempo mediante la razón. Era simplemente verdad racional y moral revelada antes de su época. La tarea de la exégesis consiste pues en profundizar en el texto utilizando los instrumentos de la razón y encontrar esas grandes verdades morales que pretendían revelar los escritores del Nuevo Testamento, pero que permanecen ocultas entre términos históricos. Según ellos, era necesario desarrollar una interpretación histórica que captase el espíritu (*Geist*) de la obra y traducirlo en términos aceptables para la razón iluminada. Esto podría considerarse una forma ilustrada de «desmitologización», aunque el término en el siglo XX signifique interpretar, no sólo purgar los elementos míticos del Nuevo Testamento.

A pesar de la fe de la Ilustración en las «verdades morales», que dieron lugar a lo que ahora parece una distorsión del mensaje bíblico, el efecto sobre la hermenéutica y sobre la investigación bíblica en general fue saludable. La interpretación bíblica desarrolló técnicas de análisis gramatical muy mejoradas[21], y los intérpretes se comprometieron más que nunca a conocer a fondo el contexto histórico de los relatos bíblicos. J. S. Semler, por ejemplo, sostenía que el

[19] Über *den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777): «Zūfallige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden», citado en Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, pág. 26. Véase «On the Proof of the Spirit and of Power», en *Lessing's Theological Writings*, ed. Henry Chadwick, págs. 51-56.

[20] *Ibíd.*

[21] Ernesti, IINT, es el ejemplo más importante.

intérprete «debe ser capaz de hablar sobre estos temas [de la Biblia] ahora de acuerdo con el cambio de los tiempos y con las distintas circunstancias de otros hombres distintos de nosotros»[22]. El trabajo del intérprete se convirtió en una auténtica tarea histórica.

A partir de estos progresos, los métodos de hermenéutica bíblica se convirtieron básicamente en sinónimos de la teoría secular de la interpretación, es decir, de la filología clásica. Y por lo menos desde la Ilustración hasta hoy día, los métodos bíblicos de investigación han estado íntimamente ligados a la filología. Así, la expresión «hermenéutica bíblica» reemplazó al término «hermenéutica» como referencia a la teoría bíblica de exégesis. Este término sin modificación se podía definir casi como metodología filológica. En uno de los capítulos posteriores se estudiará más específicamente el contenido de la filología a principios del siglo XIX con un análisis de dos grandes filólogos de la época de Schleiermacher, Friedrich August y Friedrich Ast. Basta con decir aquí que la concepción de la hermenéutica como estrictamente bíblica pasó a ser concebida poco a poco como el conjunto de reglas generales de exégesis filológica, siendo la Biblia, uno de entre otros objetos de estas reglas.

HERMENÉUTICA COMO CIENCIA DE COMPRENSIÓN LINGÜÍSTICA

Schleiermacher ha sido distinguido por su reconsideración de la hermenéutica como una «ciencia» o «arte» de comprensión. Teniendo en cuenta que más adelante se le dedica todo un capítulo, en éste sólo habría que señalar que tal concepción de la hermenéutica implica una crítica radical de la postura de la filología, ya que busca ir más allá del

---

[22] Véase H.-J. Kraus, *op. cit.*, págs. 93-102 en Semler. Según afirma Semler, el sentido de las Sagradas Escrituras se aporta cuando «der historisch Verstehende nun auch imstande ist, von diesen Gegenständen auf eine solche Weise jetzt zu reden, als es die veränderte Zeit und andere Umstände der Menschen neben uns erfordern».

concepto de hermenéutica como conjunto de reglas y hacerla coherente sistemáticamente, una ciencia que describa las condiciones para entender cualquier diálogo. El resultado no es simplemente una hermenéutica filológica sino una «hermenéutica general» (*allgemeine Hermeneutik*) cuyos principios puedan servir como base para todos los tipos de interpretación.

Esta concepción de una hermenéutica general marca el principio de la «hermenéutica» no disciplinar, tan importante para el presente análisis. Por primera vez la hermenéutica se define como el estudio de la propia comprensión. Casi se podría decir que la verdadera hermenéutica aquí tiene su origen histórico en la exégesis bíblica y la filología clásica.

La Hermenéutica como base metodológica para las *Geisteswissenschaften*

Wilhelm Dilthey fue biógrafo de Schleiermacher y uno de los grandes pensadores filosóficos de finales del siglo XIX. Él vio en la hermenéutica la disciplina central que podía servir como base para todas las *Geisteswissenschaften* (es decir, todas las disciplinas centradas en la comprensión del arte, hechos y escritos del hombre).

La interpretación de una gran expresión de la vida humana, ya sea una ley, una obra literaria o una escritura sagrada, requiere una comprensión histórica, según Dilthey. Se trata de una operación muy distinta de la comprensión cuantificadora y científica de la naturaleza, ya que en ese acto de comprensión histórica lo que entra en juego es un conocimiento personal de lo que significa ser humano. Lo que se necesitaba en las ciencias humanas, pensaba él, era otra «crítica» de la razón que consiguiese para la comprensión histórica lo que la crítica de la razón pura de Kant había hecho para las ciencias naturales, una «crítica de la razón histórica».

En una etapa anterior, Dilthey buscaba basar su crítica en una versión transformada de la psicología. Pero como la psicología no era una disciplina histórica, sus esfuerzos se

vieron obstaculizados desde el principio. En la hermenéutica, la disciplina centrada en la interpretación, específicamente en la interpretación de un objeto histórico siempre, de un texto, Dilthey encontró la base más humana e histórica para formular una metodología verdaderamente humanística para las *Geisteswissenschaften*.

HERMENÉUTICA COMO FENOMENOLOGÍA DEL *DASEIN* Y DE COMPRENSIÓN EXISTENCIAL

Martin Heidegger, en su lucha con el problema ontológico, recurrió al método fenomenológico de su mentor, Edmund Husserl, y llevó a cabo un estudio fenomenológico del estar-en-el-mundo diario del hombre. Este estudio, titulado *Ser y Tiempo* (1927), se reconoce ahora como su obra maestra y la clave para una interpretación adecuada de su pensamiento. Al análisis presentado en *Ser y Tiempo* lo llamó «hermenéutica del *Dasein*».

La «hermenéutica» en este contexto no se refiere ni a la ciencia o reglas de interpretación de un texto ni a la metodología para las *Geisteswissenschaften*, sino a su explicación fenomenológica propia de la existencia humana. El análisis de Heidegger indicaba que la «comprensión» y la «interpretación» son modos básicos del ser del hombre. Por eso, la «hermenéutica del *Dasein*» de Heidegger resulta ser también hermenéutica, sobre todo en la medida en que presenta una ontología de la interpretación. Su investigación fue hermenéutica en contenido y en método.

La profundización de Heidegger en la concepción de la hermenéutica y lo hermenéutico en *Ser y Tiempo* marca otro momento decisivo en el desarrollo y definición tanto del término como del campo. De golpe la hermenéutica se conecta con las dimensiones ontológicas de la comprensión (y todo lo que ello implica) y al mismo tiempo se identifica con la fenomenología especial de Heidegger.

El profesor Hans-Georg Gadamer, siguiendo el ejemplo de Heidegger, ha desarrollado las repercusiones de la contribución de Heidegger a la hermenéutica (tanto en *Ser y Tiempo* como en otras obras posteriores) en una obra

sistemática sobre «hermenéutica filosófica» (*Wahrheit und Methode* [*Truth and Method*], 1960). Gadamer detalla el desarrollo de la hermenéutica desde Schleiermacher hasta Dilthey y Heidegger, aportando la primera explicación histórica adecuada de la hermenéutica que engloba y refleja el punto de vista de la contribución revolucionaria de Heidegger. Pero *Wahrheit und Methode* es más que una historia de la hermenéutica. Es un esfuerzo por relacionar la hermenéutica con la estética y con la filosofía de la interpretación histórica. Presenta de forma muy desarrollada la crítica heideggeriana de la hermenéutica al estilo antiguo de Dilthey, y refleja parte del pensamiento hermenéutico de Hegel y de Heidegger en el concepto de «conciencia operativa históricamente», que interactúa dialécticamente con la tradición tal y como se transmite en el texto.

La hermenéutica se lleva un paso más allá todavía, a la fase «lingüística» con la polémica afirmación de Gadamer de que «el Ser que se puede entender es el lenguaje». La hermenéutica es un encuentro con el Ser a través del lenguaje. En última instancia, Gadamer afirma el carácter lingüístico de la propia realidad humana, y la hermenéutica se entrega a las cuestiones puramente filosóficas de la relación del lenguaje con el ser, la comprensión, la historia, la existencia y la realidad. La hermenéutica se coloca en el centro de los problemas filosóficos de hoy. No puede escapar de las cuestiones epistemológicas u ontológicas cuando ella misma se entiende como un tema epistemológico y ontológico.

LA HERMENÉUTICA COMO SISTEMA DE INTERPRETACIÓN: RECUPERACIÓN DEL SIGNIFICADO *VERSUS* ICONOCLASIA

Paul Ricoeur, en *De l'interprétation* (1965), adopta una definición de hermenéutica que vuelve a centrarse en la exégesis textual como el elemento distintivo y que mejor la define. «Entendemos por hermenéutica la teoría de las reglas que rigen una exégesis, es decir, una interpretación de un texto determinado o un conjunto de signos suscepti-

ble de ser considerado texto»[23]. El psicoanálisis, y en particular la interpretación de los sueños, es obviamente una forma de hermenéutica. Los elementos de la situación hermenéutica están todos presentes: el sueño es el texto, un texto lleno de imágenes simbólicas, y el psicoanalista emplea un sistema interpretativo para dar una exégesis que extraiga el significado oculto. La hermenéutica es el proceso de descifrar lo que va desde el contenido y significado manifiesto hasta el significado latente u oculto. El objeto de interpretación, es decir, el texto en el más amplio sentido, pueden ser los símbolos de un sueño o incluso los mitos y símbolos de la sociedad o de la literatura.

El estudio de Ricoeur hace una distinción entre símbolos unívocos y equívocos. Los primeros son signos con un significado designado, como los símbolos en la lógica simbólica, mientras que los segundos son el verdadero centro de la hermenéutica. Teniendo en cuenta que la hermenéutica tiene que ver con textos simbólicos de múltiples significados, éstos pueden constituir una unidad semántica que, como en los mitos, contenga un significado superficial totalmente coherente y al mismo tiempo un significado más profundo. La hermenéutica es el sistema mediante el cual se revela el significado más profundo oculto en el contenido manifiesto.

Pero la actividad de encontrar el significado oculto de los sueños y de los lapsus demuestra realmente una desconfianza en la superficie o realidad manifiesta. El conseguir que desconfiemos de nuestra propia comprensión consciente, y, en último extremo, el habernos inducido a que rompamos nuestros mitos e ilusiones es un logro de Freud. Incluso nuestras creencias religiosas, como intenta mostrar

---

[23] «Ainsi, dans la vaste sphère du langage, le lieu de la psychanalyse se précise: c'est à la fois le lieu des symboles ou du double sens et celui où s'affrontent les diverses manières d'interpréter. Cette circonscription plus vaste que la psychanalyse, mais plus étroite que la théorie du langage total que lui sert d'horizon, nous l'appellerons désormais le 'champ herméneutique'; nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte» (*DI* 18)

Freud en *El futuro de una ilusión*, son realmente ilusiones infantiles. La función de la hermenéutica de Freud es, pues, la iconoclasia.

Esto lleva a Ricoeur a afirmar que existen dos síndromes de hermenéutica muy distintos en la era moderna: uno representado por la desmitologización de Bultmann, se ocupa cuidadosamente del símbolo en un esfuerzo por recuperar un significado oculto en él; y otro que pretende destruir el símbolo como representación de una realidad falsa. Destruye máscaras e ilusiones en un incesante esfuerzo racional por la «desmistificación». Ricoeur señala como ejemplos de esta última forma de hermenéutica a tres grandes desmitificadores: Marx, Nietzsche y Freud. Todos ellos interpretaron la realidad superficial como falsa y presentaron un sistema de pensamiento que acababa con esta realidad. Los tres se opusieron activamente a la religión, ya que para ellos el verdadero pensamiento era un ejercicio de «sospecha» y duda. Debilitaron la devota confianza en la realidad del individuo, en sus propias creencias y motivos. Pedían un cambio de punto de vista, un nuevo sistema para interpretar el contenido manifiesto de nuestros mundos, una nueva hermenéutica.

Debido a estos dos acercamientos antitéticos de la interpretación de los símbolos hoy día, afirma Ricoeur, no pueden existir cánones universales para la exégesis sino sólo teorías opuestas sobre reglas de interpretación[24]. Los desmitologizadores tratan el símbolo o texto como una ventana a una realidad sagrada. Por otra parte, los desmitificadores tratan los propios símbolos (es decir, los textos bíblicos) como una realidad falsa que ha de destruirse.

El propio acercamiento que Ricoeur hace de Freud es en sí mismo un ejercicio brillante del primer tipo de interpretación mencionado, ya que recupera e interpreta de nuevo la importancia de Freud hasta el presente momento histórico. Ricoeur intenta abarcar tanto la racionalidad de la duda como la fe de la interpretación rememorativa en una filosofía reflexiva que no se refugia en abstracciones o degenera en el simple ejercicio de la duda, una filosofía que

---

[24] *Ibíd.*, 35.

acepta el reto hermenéutico en el campo de los mitos y de los símbolos y tematiza reflexivamente la realidad que hay detrás del lenguaje, el símbolo y el mito. La filosofía hoy día se centra en el lenguaje, por tanto, es ya, en cierto sentido, hermenéutica. El reto consiste en hacerla creativamente hermenéutica.

CAPÍTULO IV

LA GUERRA CONTEMPORÁNEA SOBRE LA HERMENÉUTICA: BETTI *VERSUS* GADAMER

Las seis definiciones interrelacionadas y a menudo solapadas de la hermenéutica que acabamos de analizar nos trasladan históricamente desde 1654 hasta el presente. Las seis se encuentran todavía en el espectro del pensamiento hermenéutico contemporáneo en diferentes grados, pero existe una clara polarización hoy día. Por un lado, está la tradición de Schleiermacher y Dilthey, cuyos adeptos ven la hermenéutica como un cuerpo general de principios metodológicos que subyacen a la interpretación. Por otra parte, tenemos a los seguidores de Heidegger, que ven la hermenéutica como una exploración filosófica del carácter y las condiciones requeridas para toda comprensión.

Los representantes preeminentes de estas dos posturas básicas hoy día son Emilio Betti, autor de una obra sobre la teoría de la interpretación[1], y Hans-Georg Gadamer, cuyo *Wahrheit und Methode* hemos analizado brevemente en el capítulo anterior. En la tradición de Dilthey, Betti pretende proporcionar una teoría general sobre cómo se pueden interpretar las «objetivaciones» de la experiencia humana. Aporta razones convincentes sobre la autonomía del objeto de la interpretación y la posibilidad de la «objetividad» histórica al hacer interpretaciones válidas. Gadamer, que sigue a Heidegger, orienta su pensamiento hacia la cuestión más filosófica de qué es la comprensión en sí. Con la misma convicción aduce que la comprensión es un acto histórico y como tal está siempre conectado con el presente. Hablar de «interpretaciones objetivamente válidas» es ingenuo, afir-

---

[1] *TGI* y *AAMG.*

ma, ya que eso supone que se puede interpretar desde una postura exterior a la historia.

Los teólogos desmitologizadores (Rudolf Bultmann y los dos abogados de la Nueva Hermenéutica, Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs), pueden agruparse como aliados del acercamiento básicamente heideggeriano y fenomenológico de Gadamer. Esta identificación de la Nueva Hermenéutica con Gadamer es explícita y mutua, ya que Gadamer cita a Ebeling y a Fuchs con aprobación en su libro[2], y los teólogos recomiendan a sus alumnos el estudio minucioso de dicha obra[3]. Asimismo, los críticos teológicos y filosóficos de la Nueva Hermenéutica, tales como Wolfhart Pannenberg[4], la conectan explícitamente con la postura de Gadamer. Betti ha atacado a Bultmann, Ebeling y Gadamer como enemigos de la objetividad histórica en su panfleto de 1962, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, y posteriormente E. D. Hirsch se hizo eco y de alguna forma amplió la protesta en su artículo sobre la teoría de la interpretación de Gadamer[5].

Es muy discutible afirmar quién es el atacante y quién el defensor, o quién empezó el ataque. Parecería que Betti y Hirsch están atacando toda la versión heideggeriana de la hermenéutica junto con la Nueva Hermenéutica[6]. Pero éstas son voces de reacción y defensa, ya que requieren una vuelta a la «objetividad», la reafirmación de que el estudio de la historia implica dejar atrás el punto de vista presente del historiador. La hermenéutica, aducen, debe aportar los principios para una interpretación objetiva. En su defensa,

---

2 *WM* 313.

3 El profesor Ebeling dirigió un seminario semestral sobre el libro en la Universidad de Zurich, poco después de que se publicase. Se realizó el acostumbrado *Protokol* (actas) de los procedimientos, que podía ser interesante a la hora de evaluar la relación de Ebeling con Gadamer.

4 Véase «Hermeneutics and Universal History», *HH* 122-52; originariamente *ZThK* LX (1963), 90-121.

5 *HAMG*; y Hirsch, «Gadamer's Theory of Interpretation», *RM* XVIII (1965), 488-507, reimpreso en *VII* 245-64.

6 Betti analiza a Bultmann, Ebeling y Gadamer en *HAMG*, y Hirsch hace referencia al *WM* de Gadamer como la «summa» de la Nueva Hermenéutica en teología.

Gadamer sostiene que él simplemente se ocupa de describir lo que *es*, en cada acto de comprensión, que él está haciendo ontología, no metodología[7].

El problema está en que la ontología de Gadamer es tal que la posibilidad de un conocimiento histórico objetivo se pone en entredicho.

Desde el punto de vista de Betti, Heidegger y Gadamer son los críticos destructivos de la objetividad que quieren hundir a la hermenéutica en un laberinto de relatividad sin normas. La integridad del conocimiento histórico está en peligro y hay que defenderla a cal y canto.

Para entender la ofensiva general de las objeciones de Betti y Hirsch a la hermenéutica de Bultmann, Ebeling y Gadamer, es necesario esbozar brevemente los enfoques de Bultmann y de dos de sus discípulos, Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs.

Hermenéutica en Bultmann, Ebeling y Fuchs

Rudolf Bultmann es famoso por ser considerado como uno de los más importantes teólogos protestantes de este siglo. Aunque su nombre se asocie a menudo con el polémico proyecto de desmitologización, su reputación como gran estudioso del Nuevo Testamento se estableció antes de la publicación de su famoso ensayo *Jesus Christ and Mythology* en 1941[8]. Sin embargo, los principales argumentos de su

---

[7] Carta a Betti, impresa en *HAMG* 5In. Esta carta se cita posteriormente en el artículo de Gadamer «Hermeneutik und Historismus», *PhR* IX (1962), 248-49. Este punto se aclara en el Prefacio de la 2ª edición de *WM*. Véase también el análisis de Robinson acerca de la relevancia de la carta en *NH* 76. Véase Niels Thulstrup, «An Observation Concerning Past and Present Hermeneutics», *OL* XXII (1967), 24-44, para una comparación de Gadamer con Betti.

[8] Existe una traducción inglesa de las obras más importantes de Bultmann, tales como *The History of the Synoptic Tradition* (1921); *Jesus and the Word* (1926); y *Theology of the New Testament*, I (1941) y II (1951). Hay también dos colecciones de sus artículos: *Essays: Philosophical and Theological* y *Existence and Faith*, trad. y ed. por Schubert M. Odgen. (Las fechas que aparecen entre paréntesis corresponden a las ediciones alemanas originales y no a las traducciones.)

énfasis existencialista en teología aparecieron ya en 1926 en su *Jesus*[9], y desde entonces han seguido surgiendo. Este énfasis es en sí mismo un esfuerzo por confrontar de forma más significativa el problema hermenéutico de la interpretación del Nuevo Testamento para el hombre del siglo XX.

«Desmitologización» quizás sea un término poco acertado, ya que tiende a sugerir que el Nuevo Testamento tal y como está se considera falso (es decir, mítico) y que su mensaje ha de acomodarse a nuestra visión postdeística del mundo. La imagen fue creada con demasiada facilidad por un ingenioso teólogo dispuesto a eliminar los elementos míticos no significativos y presentar una Biblia reducida en la que sólo permaneciesen los elementos más verosímiles. Pero, categóricamente, éste no es el caso. Por el contrario, la desmitologización no supone borrar o pasar por alto los elementos míticos del Nuevo Testamento sino enfatizar en ellos el original y preservar el significado. Lejos de ser un esfuerzo por acomodar los Evangelios a la forma actual de ver las cosas, la desmitologización se dirige contra el literalismo superficial de hoy, contra la tendencia de los laicos e incluso de los teólogos a considerar el lenguaje como información simplemente, en lugar de considerarla como el medio a través del cual Dios se enfrenta al hombre, con la posibilidad de una autocomprensión totalmente nueva (ni griega, ni naturalista, ni moderna). La desmitologización no es un instrumento de desmitificación racionalista e iconoclasia al modo de Freud, Nietzsche, o Marx (para mencionar la distinción de Ricoeur entre desmistificación y desmitologización). No pretende destruir el símbolo mítico, sino que lo considera como una ventana a lo sagrado. Interpretar el símbolo consiste en recordar su significado original, auténtico, pero ahora oculto.

La desmitologización de Bultmann claramente hace hincapié en la transformación de la propia autocomprensión. Por lo que respecta a la autocomprensión existencial, Bultmann le debe mucho a Heidegger, con el que mantuvo una estrecha colaboración a mediados de la década de 1920 en la Universidad de Marburg cuando éste estaba produ-

[9] Véase esp. págs. 11-19: «Introduction: Viewpoint and Method».

ciendo su *Ser y Tiempo*. La influencia de Heidegger sobre Bultmann es tan famosa que a veces se exagera demasiado. Pero, mientras que el intento de realizar una analogía detallada entre los conceptos de Heidegger y los de Bultmann (como ha hecho John Macquarrie[10]) puede deberse tanto al carácter inconscientemente religioso del modelo ontológico de Heidegger como a la deuda de Bultmann, no obstante, es justo decir que Heidegger ejerció una fuerza decisiva en el pensamiento de Bultmann sobre el problema hermenéutico. Esto se refleja en la desmitologización, que es esencialmente un proyecto hermenéutico en interpretación existencialista.

Por ejemplo, el concepto que Bultmann tiene del hombre como un ser orientado hacia el futuro que existe históricamente no sólo está muy relacionado con el enunciado en *Ser y Tiempo*, sino que hay al menos otros tres sentidos bastante específicos en los que la teología bultmanniana sigue a Heidegger: (1) Existe una distinción entre lenguaje empleado como simple información para ser interpretada objetivamente como hecho y lenguaje cargado de transcendencia personal y poder para ordenar obediencia, que es análoga al concepto de Heidegger del carácter derivativo de las afirmaciones (sobre todo lógico)[11]. (2) Existe la idea de que Dios (Ser) se presenta al hombre como Verbo, como lenguaje, que es paralela al creciente énfasis de Heidegger en el carácter lingüístico del Ser tal y como se presenta al hombre. (3) Existe también el concepto de que el *kerygma* como el Verbo en palabras habla a la autocomprensión existencialista. El Nuevo Testamento se mueve, dice Bultmann, hacia una nueva («auténtica») autocomprensión. La función de la proclamación del Nuevo Testamento consiste en conseguir que el hombre moderno al que está dirigido haga esta nueva interpretación. La Palabra del Nuevo Testamento es así algo parecida a una realización de la voz de la conciencia que Heidegger describe en *Ser y Tiempo*[12].

---

[10] *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann.*

[11] *SZ* § 33.

[12] *Ibíd.*, § 60.

De hecho, la llamada a una nueva autocomprensión es una afrenta al modo de ser de uno hoy día. Bultmann no tiene ningún deseo de acabar con el «escándalo» del Nuevo Testamento, sino de colocar el escándalo donde corresponda: no en la afirmación dogmática de los mitos que se toman al pie de la letra, ni en la creencia en la información cosmológica que es manifiestamente falsa, sino en la llamada a la obediencia total, la apertura a la gracia y la libertad en la fe. Los análisis de Bultmann sobre el problema hermenéutico especifican que para él la hermenéutica se define siempre en términos de exégesis de un texto transmitido históricamente. Sin embargo, por mucho que le deba a Heidegger, él aún ve la hermenéutica como una teoría de la comprensión en sí. En «The Problem of Hermeneutics» (1950), reafirma la insistencia en la total libertad de investigación (el método crítico-histórico) por parte del protestantismo liberal y llega a repetir que la Biblia está sujeta a las mismas condiciones de comprensión y los mismos principios filológicos e históricos que se aplicarían a cualquier otro libro[13]. Aunque siempre relacionado con la exégesis, el «problema hermenéutico» se considera no como peculiarmente teológico, sino como presente en cualquier interpretación de un texto, ya sean documentos jurídicos, obras históricas, literarias o las Sagradas Escrituras.

No hay duda de que el quid de la cuestión sigue siendo la definición de la comprensión histórica con referencia a un texto. Para Bultmann, el problema de la hermenéutica consiste en «cómo comprender documentos históricos distribuidos por la tradición», que a su vez se basa en la cuestión sobre el carácter del conocimiento histórico[14]. A este problema dedica la segunda mitad de sus *Gifford Lectures* (1955) y precisamente el análisis que aqui se presenta es

[13] «Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur» (GuV II, 231. El artículo apareció primero como «Das Problem der Hermeneutik», *ZThK* XLVII (1950), 47-69, y posteriormente fue traducido en [illegible] *Philosophical and Theological*, págs. 234-61.

[14] *HE* 110.

con el que posteriormente Betti se siente violentamente ofendido[15].

Bultmann señala que cada interpretación de la historia o de un documento histórico está guiada por un cierto interés, que a su vez se basa en una cierta comprensión previa del tema. A partir de este interés y comprensión se moldea la «cuestión» que se le plantea. Sin éstos no podría surgir ninguna cuestión y no habría interpretación. Por lo tanto, toda interpretación se guía por la «precomprensión» del intérprete[16]. Nuevamente este análisis de la comprensión está claramente relacionado con la descripción de *Vorhabe, Vorsicht,* y *Vorgriff* en *Ser y Tiempo* como condiciones previas para la interpretación[17]. Aplicado a la historia, esto significa que el historiador siempre elige una cierta perspectiva, que a su vez significa que él está abierto sobre todo a la parte del proceso histórico revelado a las preguntas que surjan de esa perspectiva. Independientemente de lo objetivo que sea al seguir su tema, el historiador no puede evitar dar su propia comprensión: «Ya al elegir un punto de vista entra en juego lo que se podría llamar el encuentro existencialista con la historia. Ésta adquiere significado sólo cuando el propio historiador permanece en la historia y participa en ella»[18]. Bultmann cita entonces a R. G. Collingwood según el cual los acontecimientos han de ser representados mentalmente por el historiador y así son objetivos y conocidos por él sólo porque son también subjetivos[19]. Puesto que el significado surge sólo a partir de la relación del intérprete con el futuro, según Bultmann, es imposible hablar de significado objetivo, es decir, sin perspectiva alguna. Y, puesto que ya no pedimos conocer la meta de la historia, «la cuestión del significado en la historia [en general] ha llegado a carecer de significado»[20].

---

[15] Véase *HAMG* 19-36.

[16] *HE* 113. Véase la crítica de Betti. Según ella esta palabra es ambigua y es mejor evitarla, *HAMG* 20-21.

[17] *SZ* § 32. *Vorhabe, Vorsicht,* y *Vorgriff* pueden traducirse algo literalmente como «preconcepción», «opinión» y «concepción».

[18] *HE* 119.

[19] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pág. 218.

[20] *HE* 120.

En esencia se puede ver que aquí entra en juego el «principio de Heisenberg» o teoría de campo de forma más radical, es decir, que el objeto observado se altera ligeramente simplemente por la condición de ser observado. El historiador forma parte del propio campo que está observando. El conocimiento histórico es en sí mismo un acontecimiento histórico. El sujeto y el objeto de la ciencia histórica no existen independientemente el uno del otro[21]. Esto tiene implicaciones para la fe cristiana, según Bultmann, especialmente porque a través del momento escatológico el cristiano es elevado por encima de la historia y vuelve a entrar en ella con un futuro nuevo, y, por tanto, un significado nuevo para la historia. Se podría mencionar aquí que en la idea de escatología Bultmann pretende ir más allá de Collingwood para emplear el acercamiento teológico (escatológico) a la cuestión del significado en la historia[22]. Pero la opinión más importante de Bultmann (a la que Betti se opone) es que no se puede hablar de significado objetivo en la historia, ya que la historia sólo se puede conocer a través de la subjetividad del propio historiador.

Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs siguen a Bultmann al colocar el problema hermenéutico en el centro de su pensamiento. Al igual que él, ellos siguen lidiando contra la clara disparidad existente entre la visión moderna de la realidad y la del Nuevo Testamento. Continúan con la oposición de Bultmann al literalismo en el lenguaje y con su esfuerzo por devolverle a la Palabra su poder original. Lo mismo que Bultmann, éstos se centran en el significado del testimonio del Nuevo Testamento en lugar de en su carácter factual y hacen hincapié en que el intérprete siempre está en medio de la historia que va a interpretar y en que el significado de la historia está relacionado con la comprensión que éste hace del futuro.

En todo caso, Ebeling y Fuchs han exagerado aún más los supuestos de Bultmann sobre la historia, el lenguaje y la desmitologización, aportándoles una interpretación aún más radical. Si la hermenéutica de Bultmann se centraba en la autocomprensión existencialista del hombre y anali-

---

[21] *Ibíd.*, 133.
[22] *Ibíd.*, 136.

zaba directamente lo que esto significa con respecto a la Palabra proclamada, Ebeling y Fuchs recurren al propio lenguaje y a su relación con la realidad. Desde esta perspectiva el problema hermenéutico no es simplemente cuestión de ajustar la proclamación de la Palabra a la realidad que ésta lleva implícita en términos de autocomprensión existencialista. Es lingüístico, es decir, «cómo una palabra [acontecimiento verbal] que ha ocurrido llega a ser entendida»[23]. Como Ebeling afirma en «Palabra de Dios y Hermenéutica», «La existencia es existencia por medio de la palabra y en la palabra; ... la interpretación existencialista significaría *interpretación del texto con respecto al acontecimiento verbal*»[24].

Tanto Ebeling como Fuchs han hecho del acontecimiento verbal el centro de su pensamiento teológico, lo que se ha etiquetado como «teología del acontecimiento verbal». La hermenéutica, afirman, ha de tomar sus fundamentos del acontecimiento verbal. «El objeto de la hermenéutica», dice Ebeling, «es el acontecimiento verbal como tal»[25]. Sin embargo, la hermenéutica no pretende compensar mediante la paráfrasis una deficiencia de la Palabra bíblica, sino facilitar la «función hermenéutica» (de dar lugar a la comprensión) de la propia palabra. La palabra misma es lo que abre y media en la comprensión: «El fenómeno primario en el campo de la comprensión no es la comprensión *del* lenguaje, sino la comprensión *a través del* lenguaje»[26]. O, por otra parte, para reenfatizar el carácter lingüístico de dicha teología: «La hermenéutica como teoría de la comprensión debe por tanto ser la teoría de las palabras»[27]. Fuchs presenta el tema sucintamente al principio de su *Hermeneutik*: «La hermenéutica en el terreno de la teología es la doctrina del lenguaje de la fe [*Sprachlehre*]»[28].

En este acercamiento hay dos asuntos de interés, desde el punto de vista de la definición de hermenéutica. En primer

---

23 *WF* 313.
24 *Ibíd.*, 331.
25 *Ibíd.*, 319.
26 *Ibíd.*, 318; citado en *HAMG* 36.
27 *WF* 319.
28 *F H* v.

lugar, la referencia a la «función hermenéutica» de las palabras vuelve al sentido más primario de la interpretación como una mediación directa de la comprensión, convirtiendo así en el objetivo de la hermenéutica la «eliminación de obstáculos» para la comprensión[29]. Éste es un enfoque beneficioso para el propósito de la hermenéutica, aunque no cambie el hecho de que tendamos a aprovecharnos, consciente o inconscientemente, de los sistemas de interpretación incluso en el acto de transmisión más directo. El segundo aspecto se refiere al historicismo: el foco en el acontecimiento lingüístico, que continúa afirmando la «lingüisticidad de la realidad», considera la historia, no como un museo de hechos, sino como una realidad que se expresa con palabras. Así pues, las preguntas adecuadas no son tanto «¿cuáles fueron los hechos?» o «¿cómo podemos explicar este hecho?», sino «¿qué se acaba expresando con este hecho o mito?» «¿Qué es lo que se está transmitiendo?»[30] El historicismo en teología se origina entonces por un mal uso del lenguaje, una «visión depravada de la palabra» que la separa del acontecimiento verbal directo y la trata como una cuestión de mera afirmación, que impide que el intérprete entienda la palabra transmitida a la luz de su carácter como acontecimiento verbal[31].

El efecto del énfasis del acontecimiento verbal en teología es llevar la filosofía del lenguaje al mismo centro de la hermenéutica. El objetivo de ésta sigue siendo práctico. Se trata de eliminar los obstáculos del acontecimiento verbal, pero el problema hermenéutico se centra inequívocamente en la interconexión del lenguaje, el pensamiento y la realidad. Puesto que la hermenéutica no se puede considerar independientemente de la epistemología, la metafísica y la filosofía del lenguaje, claramente transciende los límites de las simples reglas prácticas de la interpretación. En su desviación de la objetividad realista de los «hechos históricos», ha invitado a la crítica dentro de la teología, principalmente de Wolfhart Pannnenberg[32], y fuera de ella, de Emilio Betti.

---

[29] *WF* 318-19.
[30] *Ibíd*, 295.
[31] *Ibíd.*
[32] «Hermeneutics and Universal History», *HH* 122-52.

LA HERMENÉUTICA DE BETTI

En 1962, Emilio Betti, un italiano especializado en historia del derecho que había fundado en 1955 un instituto de teoría de la interpretación en Roma[33], publicó un folleto titulado *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften.* Surgido no mucho después que la obra maestra de Gadamer de 1960, este ensayo presenta una clara e inequívoca protesta contra el acercamiento de Gadamer sobre el tema, así como contra los de Bultmann y Ebeling. En pocas palabras, las objeciones de Betti a la obra de Gadamer son: en primer lugar, que no sirve como metodología o como ayuda a la metodología para las ciencias humanas, y, en segundo lugar, que pone en peligro la legitimidad de hacer referencia al status objetivo de los objetos de interpretación y, por tanto, cuestiona la objetividad de la propia interpretación.

El folleto comienza con un lamento:

> La hermenéutica como problemática general de la interpretación, esa gran disciplina general que surgió con tanta nobleza en el Romanticismo como preocupación común de todas las disciplinas humanas, que llamó la atención de tantas mentes brillantes del siglo XIX, como Humboldt en la filosofía del lenguaje, August Wilhelm von Schlegel, el gran historiador literario, Böckh, el filólogo y enciclopedista, Savigny, el jurista, e historiadores como Nieburhr, Ranke y Droysen. Esta venerable forma de hermenéutica más antigua parece desviarse de la moderna conciencia alemana[34].

Betti pretendía renovar esta tradición alemana más antigua pero de gran relevancia en su propia temprana obra de carácter enciclopédico *Teoria generale della interpretazione*[35].

Los lectores alemanes tuvieron acceso al pensamiento general de Betti ya en 1954, año en el que publicó su breve «manifiesto hermenéutico», *Zur Grundlegung einer allgemei-*

---

[33] Véase *HAMG*, 6-7n.

[34] *HAMG.*

[35] *TGI.*

nen Auslegungslehre[36], un preaviso muy documentado de su *magnum opus* de 1955, que posteriormente también apareció traducida al alemán en 1967[37]. Esta obra más extensa fue producto de unos siete o más años de meditación que se remonta a su conferencia inaugural de mayo de 1948. De hecho, el manifiesto de 1954 es una versión ampliada de esta anterior presentación. Betti se lamenta en 1962 de que a pesar de esta publicación de 1954 se había prestado poca atención a su obra en Alemania[38]. Más bien la época de la filosofía de Heidegger había continuado ejerciendo su influencia en la teología y filosofía protestante, y había surgido una versión muy diferente de la hermenéutica.

Este acontecimiento no entraba dentro de la gran corriente tradicional que abarcaba desde Schleiermacher, Humboldt, Steinthal, Lazarus, Böckh, Dilthey, Simmel, Litt, Joachim Wach y Nikolai Hartmann, en la que se había centrado Betti en su determinación de realizar de nuevo un proyecto que formulase la teoría metodológica general para la interpretación[39]. Fue más bien la influencia de la fenomenología y de la ontología heideggeriana, junto con el interés general en la filosofía del lenguaje, lo que actuó como motor del nuevo interés alemán por la hermenéutica. (Gadamer declara que otra de las fuerzas que impulsó su pensamiento fue el gran descontento que había en la década de 1930 con la teoría predominante en la estética[40].) Como hemos visto, en teología el desarrollo de la hermenéutica estuvo íntimamente ligado a la desmitologización como forma de hacer frente al gran problema de cómo conseguir que la Biblia fuese relevante y significativa para los oyentes contemporáneos de su Palabra.

Como historiador del derecho, el interés de Betti no sur-

---

[36] Apareció primero en el *Festschrift für Ernst Rabel*, II, 79-168, publicado el mismo año.

[37] *AAMG.*

[38] *HAMG* 6.

[39] *Ibíd.*

[40] Según algunos comentarios de Gadamer sobre el origen de *WM* analizado después de mi artículo, «Die Tragweite von Gadamers *WM* für die Literaturauslegung,» publicado en Heidelberg el 11 de julio de 1965.

gió de un deseo filosófico de un relato más adecuado de la verdad de una obra de arte (como para Gadamer), ni de un deseo de llegar a comprender mejor la naturaleza del Ser (como para Heidegger), ni de una obligación de llegar a la significatividad salvadora de la Palabra bíblica (como en Bultmann y Ebeling). Él quería hacer una diferenciación entre los distintos tipos de interpretación de las disciplinas humanas y formular un cuerpo fundacional de principios con los que interpretar las acciones humanas y los objetos. Si se hace una distinción entre el momento de comprender un objeto en función de sí mismo y el momento de ver el significado existencial del objeto para la vida misma y para el futuro, entonces se puede decir que éste último constituye el centro de interés de Gadamer, Bultmann y Ebeling, mientras que la preocupación de Betti ha estado en la naturaleza de la interpretación «objetiva».

De ninguna manera desea Betti omitir el momento subjetivo de la interpretación, o incluso negar que es necesario en toda interpretación humana. Pero desea afirmar que, cualquiera que sea el papel subjetivo de la interpretación, el objeto sigue siendo objeto y se puede luchar por conseguir una interpretación objetivamente válida de éste. Un objeto habla y se puede escuchar bien o mal precisamente porque hay un significado verificable objetivamente. Si el objeto no es otro que su observador y si no habla de sí mismo, ¿por qué escuchar?[41]

Betti declara, no obstante, que la hermenéutica alemana reciente se ha ocupado por eso del fenómeno de *Sinngebung* (la función del intérprete de conferir significado al objeto) que ha venido a equipararse con la interpretación.

Al principio de *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (1962),* Betti afirma que su objetivo principal es aclarar la distinción básica entre *Auslegung* (interpretación) y *Sinngebung.* Precisamente porque esta distinción se ignora, dice Betti, se pone en entredicho la integridad de los resultados válidos objetivamente en humanidades (*die Objektivität der Auslegungsergebnisse*).

Para ilustrar la defensa que Betti hace de la objetividad,

[41] *HAMG* 35.

basta con ver algunos ejemplos de las reglas de su hermenéutica y sus objeciones a la postura de Gadamer. Según Betti, el objeto interpretativo es una objetivización del espíritu del hombre (*Geist*) expresada de una forma sensible. La interpretación es pues necesariamente un reconocimiento y reconstrucción del significado que su autor fue capaz de expresar, empleando un tipo especial de unidad de los materiales. Esto quiere decir, sin lugar a dudas, que el observador ha de traducirse en una subjetividad foránea y, mediante una inversión del proceso creativo, volver a la idea o «interpretación» que encarna el objeto[42]. Así, observa Betti, hablar de una objetividad que no implique la subjetividad del intérprete es evidentemente absurdo. Pero la subjetividad del intérprete debe penetrar la foraneidad y otredad del objeto, o sólo conseguirá proyectar su propia subjetividad sobre el objeto de interpretación. Por tanto, es fundamental y es la primera regla de toda interpretación afirmar la autonomía básica del objeto[43].

La segunda regla es la del contexto del significado, o la totalidad dentro de la cual se interpretan las partes individuales. Existe una relación interna de coherencia entre las partes individuales de un discurso debido a la englobadora totalidad del significado construido por las partes individuales[44]. En una tercera regla general, Betti reconoce la «actualidad» (*Aktualität*) del significado, es decir, la relación con la postura propia del intérprete y los intereses en el presente, que implica toda interpretación. El intérprete de un acontecimiento en la antigüedad interpretará necesariamente en función de lo que éste haya experimentado. Desde el punto de vista subjetivo, no se puede escapar de la misma comprensión y de la experiencia. Lejos de imaginar que la comprensión es cuestión de receptividad pasiva, Betti considera la comprensión más bien un proceso reconstructivo que implica la experiencia propia que el intérpre-

---

42 *Ibíd.*, 11-12.

43 *Ibíd.*, 14.

44 «Kanon des sinnhaften Zusammenhanges (Grundsatz der Ganzheit)» o «Kanon der Totalität», *ibíd.*, 15.

te tenga del mundo[45]. Incluso se puede decir que Betti reafirma «en principio» el concepto de precomprensión enunciado por Bultmann.

No obstante, discrepa categóricamente de la conclusión de Bultmann de que, debido a la historicidad de la precomprensión, la idea de que se puede tener conocimiento histórico objetivo es «una ilusión objetivadora del pensamiento» (*die Illusion eines objektivierenden Denkens*)[46]. Betti afirma lo siguiente:

El texto al que aporta significado la precomprensión no está ahí simplemente para reforzar nuestra opinión previamente sostenida, sino que más bien nosotros suponemos que el texto tiene algo que decirnos, que nosotros todavía no conocemos y que existe independientemente de nuestro acto de comprensión. Es aquí precisamente donde la cuestionabilidad de un foco subjetivo, que esté claramente influenciado por la filosofía existencial contemporánea y que luche por proyectar al mismo tiempo la explicación [*Auslegung*] y la comprensión [*Sinngebung*]. Como consecuencia, se pone en duda la objetividad de los resultados del proceso interpretativo en los estudios humanos en general[47].

Las críticas de Betti hacia Gadamer dan lugar a una enérgica objeción a la «subjetividad» existencial y la historicidad de la comprensión, que afirma que Gadamer no ha proporcionado métodos normativos para distinguir una buena de una mala interpretación, y que agrupa desordenadamente formas muy distintas de interpretación[48]. Por ejemplo, el historiador, dice Betti, no está tan interesado en la relación práctica con el presente como en meterse de lleno en la contemplación del texto que está estudiando. Por otra parte, el abogado tiene en cuenta una aplicación práctica al presente en su intercambio con un texto. Como consecuencia, los dos procesos de interpretación tienen un carácter diferente. La afirmación de Gadamer de que toda inter-

---

45 *Ibid.*, 19-22.
46 *HE* 121.
47 *HAMG* 35.
48 *Ibid.*, 43-44.

pretación implica una aplicación al presente resulta suficientemente válida para la interpretación jurídica pero no para la histórica[49].

Estas objeciones encontraron respuesta en una carta que Gadamer dirigió a Betti, en la que declaraba que él no proponía un método sino que intentaba «describir *qué es* ... Intento pensar más allá del concepto de método de la ciencia moderna y pensar con universalidad explícita lo que siempre ocurre»[50]. Betti imprimió la carta de Gadamer como pie de página en el mismo panfleto en el que ataca a Gadamer, luego queda claro que Betti estaba más que satisfecho con esta respuesta. Según Betti, Gadamer se pierde en una subjetividad existencial sin normas. En el prefacio de la edición de *Wahrheit und Methode* de 1965, Gadamer vuelve a contestar a Betti, pero esta vez enfatizando el carácter no subjetivo de la comprensión. El giro ontológico de su libro (que Betti deplora) conduce a Gadamer a ver el funcionamiento de la «conciencia operativa históricamente»[51] no como un proceso subjetivo, sino como un proceso ontológico:

El significado de mi investigación no es, en cualquier caso, presentar una teoría general de la interpretación con una diferenciación que explique los distintos métodos de ciertas disciplinas especiales, como E. Betti ha hecho con tanta maestría, sino buscar qué tienen en común todos los modos de interpretar y mostrar que la comprensión nunca es un procedimiento subjetivo con respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia operativa [*Wirkungsgeschichte*] es decir, al ser de lo que se interpreta[52].

Esta observación de Gadamer se analizará más detenidamente en los capítulos 10 y 11, pero ahora ya ha quedado claro el contraste fundamental entre Betti y Gadamer. Estamos tratando dos concepciones muy diferentes del ámbito y el propósito de la hermenéutica, los métodos y las formas de pensamiento adecuadas, y el carácter esencial de

---

49 *Ibíd.*, 45-49.

50 *Ibíd.*, 51n.

51 «Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein»; véase *WM* 325-60.

52 *Ibíd.*, Prefacio de la 2ª ed., xvii.

la disciplina como campo de estudio. Betti, que sigue a Dilthey en la búsqueda de una disciplina básica para las *Geisteswissenschaften,* busca lo que es práctico y útil para el intérprete. Él lo que quiere son normas que permitan distinguir entre una buena y una mala interpretación y entre un tipo de interpretación y otro. Gadamer, que se basa en Heidegger, formula preguntas tales como: ¿cuál es el carácter ontológico de la comprensión? ¿Qué tipo de encuentro con el Ser se produce en el proceso hermenéutico? ¿Cómo entra la tradición, el pasado transmitido, y moldea el acto de comprensión de un texto histórico?

¿Qué se puede decir de este conflicto de definiciones? Como se verá en el próximo capítulo, estas dos posturas no son totalmente antitéticas, sino que más bien los dos pensadores están trabajando con aspectos diferentes del problema hermenéutico. Es evidente que en última instancia hay que optar entre la perspectiva realista y la fenomenológica. No obstante, hay que admitir que para la hermenéutica en general, ambas posturas filosóficas producen acercamientos importantes al problema hermenéutico.

E. D. Hirsch: Hermenéutica como lógica de la validación

En 1967 E. D. Hirsch, Jr., publicó el primer gran tratado sobre hermenéutica general escrito en inglés: *Validity in Interpretation.* En años posteriores se colocará sin duda dentro de las obras americanas más significativas de la teoría de la interpretación. Con una presentación argumentada sistemática y minuciosamente, el libro desafía algunos de los supuestos más preciados que han guiado la interpretación durante unas cuatro décadas. Por ejemplo, Hirsch mantiene que la intención del autor debe ser la norma mediante la cual se mida la validez de cualquier «interpretación» (explicación del significado verbal de un pasaje). Además, aduce que esta intención es una entidad determinada sobre la que se puede obtener una evidencia objetiva y que, cuando se tiene dicha evidencia, se puede determinar el significado, que será reconocido como válido universalmente. El

sueño de Dilthey de una interpretación objetivamente válida parecería realizarse.

Por supuesto, el «significado verbal» de un pasaje determinado por un análisis filológico intensivo (tanto de la obra como de toda evidencia externa que tenga que ver con las intenciones de su autor) y la «relevancia» que esa misma obra puede tener hoy día son dos temas muy diferentes. Pero esto es precisamente lo que Hirsch observa: el agrupar el «significado verbal» y la «relevancia» (significatividad para nosotros) crea una interminable confusión. Este reproche va dirigido a Gadamer, Bultmann y los teólogos de la Nueva Hermenéutica[53]. En el lenguaje que Betti utiliza para hacer la misma crítica, el *Bedeutung* (significado) ha de separarse del *Bedeutsamkeit* (relevancia)[54] para que la filología no fracase y no desaparezca la posibilidad de obtener resultados objetivos y válidos. En esta distinción se basa la integridad de la filosofía y la posibilidad de objetividad.

El objetivo de la hermenéutica, dice Hirsch, no consiste en encontrar la «relevancia» que un pasaje tiene para nosotros hoy día, sino en aclarar su significado verbal. La hermenéutica es la disciplina filológica que establece las reglas mediante las cuales se pueden conseguir determinaciones válidas del significado verbal de un pasaje. Según Hirsch, Gadamer y los discípulos de Bultmann no sólo han introducido mal ciertas consideraciones que no entran dentro de la verdadera tarea de la hermenéutica, sino que también han defendido una postura filosófica que llega a cuestionar si es posible incluso esperar un significado determinable objetivamente.

En esencia Hirsch aduce que si se mantiene que el «significado» de un pasaje (en el sentido del significado verbal) puede cambiar, entonces no hay una regla fija para juzgar si el pasaje se está interpretando correctamente. Si no se reconoce el «zapato de cristal» del significado verbal original que pretende expresar el autor, no hay ninguna forma de diferenciar a Cenicienta del resto de las chicas[55]. Esto

[53] *VII* 246.
[54] *HAMG* 28-29.
[55] *VII* 46.

recuerda la objeción de Betti a la hermenéutica de Gadamer: el hecho de que Gadamer no aporta un principio normativo estable mediante el cual se pueda determinar con validez el significado «correcto» de un pasaje. Hirsch hace del significado verbal pretendido por el autor la norma y llega aún más lejos a caracterizar el significado verbal como inamovible, reproducible y determinado. Una breve cita puede mostrar su razonamiento, y además aporta parte del sabor aristotélico de su argumentación:

Por tanto, cuando digo que un significado verbal es determinado quiero decir que es una entidad autoidéntica. Es más, también quiero decir que es una entidad que siempre permanece igual de un momento a otro, que no se puede cambiar. De hecho, estos criterios ya los implicaba el requisito de que el significado verbal fuese reproducible, que sea siempre igual en distintos actos de interpretación. El significado verbal es, pues, lo que es y no otra cosa, y es siempre lo mismo. Esto es lo que quiero decir con el término determinancia[56].

La hermenéutica aquí se pone la tarea de proporcionar la justificación teórica para la determinancia del objeto de interpretación y de establecer normas mediante las cuales se pueda entender el significado determinado, incambiable y autoidéntico.

Evidentemente la tarea también consiste en decir en qué nos podemos basar para elegir un significado en lugar de otro. Tal es la cuestión de la validez. Una hermenéutica que no se ocupe de la validez no es hermenéutica, opina Hirsch, sino otra cosa. Al igual que Betti, él se opone al hecho de que la corriente heideggeriana pase por alto el tema de la validez, sin la cual simplemente no puede existir una ciencia de la interpretación y un método para llegar a interpretaciones correctas.

A la objeción de que la hermenéutica debería tratar la relevancia que el texto tiene para nosotros actualmente, y con las estructuras o mecanismos que hacen posible que el significado verbal sea significativo para nosotros, Hirsch replica que así es el campo de la crítica literaria y de otras

---

56 *Ibíd.*

disciplinas distintas de la hermenéutica[57]. La hermenéutica, en el sentido estricto de la palabra, es «el modesto y, en sentido antiguo, filológico esfuerzo por descubrir lo que el autor quería decir»[58]. Ésta es «la única base adecuada para la crítica»[59], pero no es crítica, es interpretación. La hermenéutica puede hacer un buen uso del análisis lógico, la biografía, e incluso el cálculo de probabilidades (para determinar la interpretación más probable de entre varias interpretaciones posibles), pero esencialmente sigue siendo filología. Sin embargo, incluso con esta restricción, es aún muy significativa e interdisciplinar. Sigue siendo una disciplina básica que enuncia principios generales de interpretación para cualquier documento escrito, ya sea jurídico, religioso, literario... o culinario.

¿Qué vamos a decir de esta última definición de hermenéutica como el conjunto de reglas que constituyen el modesto pero básico esfuerzo por determinar el significado verbal de un pasaje? Lo más sorprendente de ésta es lo que omite. La hermenéutica no se ocupa del proceso subjetivo de la comprensión, como sostienen Schleiermacher y Dilthey, o de relacionar un significado no comprendido con el presente (crítica), sino con el problema de hacer de árbitro entre significados ya comprendidos para juzgar posibles interpretaciones conflictivas. Es una guía para el filólogo que tiene que decidir de entre varias posibilidades cuál es el significado más probable de un pasaje.

Por tanto, para Hirsch, el problema hermenéutico no sería un problema de «traducción», de cómo abarcar la distancia histórica entre, supongamos, el Nuevo Testamento y la actualidad para que el texto tenga significado *para nosotros*. El problema es simplemente filológico y consiste en determinar el significado verbal pretendido por el autor.

---

[57] Véase esp. la distinción crucial que aparece en el Cap. 4 de *VII*, titulado «Understanding, Interpretation, and Criticism». La hermenéutica como lógica de validación excluye la «comprensión» por una parte, y la crítica, por otra. Es una ciencia o conjunto de principios para determinar válidamente el sentido verbal del texto, es decir, la interpretación.

[58] *Ibíd.*, 57.

[59] *Ibíd.*

Seguramente Hirsch reconocería que el hecho de relacionar un texto con el presente constituye un verdadero problema, pero negaría que perteneciese al ámbito de la hermenéutica. Para tomar esta postura, por supuesto, tiene que afirmar que el significado verbal es algo independiente, inamovible, y determinado, que se establece con certeza objetiva. Tal concepción del significado verbal se basa en ciertos supuestos filosóficos especificables, sobre todo realistas, o quizás en los de los comienzos de Husserl en *Logical Investigations,* que Hirsch cita con el propósito de que el mismo objeto intencional pueda ser el centro de muchos actos intencionales distintos[60]. En este último caso, el objeto sigue siendo el mismo, una idea independiente o esencia.

Aunque está más allá del alcance de este libro el presentar una crítica detallada de las presuposiciones de Hirsch, es necesario observar que cuando el problema hermenéutico se define simplemente como el problema filológico, entonces el complejo progreso del pensamiento del siglo XX sobre la comprensión histórica se rechaza como irrelevante para la determinación práctica del significado verbal. La hermenéutica se convierte en una serie de principios filológicos de interpretación que el profesor, el clérigo, o el abogado pueden utilizar, sin calentarse la cabeza sobre los avances del siglo XX en filosofía del lenguaje, fenomenología, epistemología, u ontología heideggeriana. ¿Quién necesita preocuparse por Hegel, Heidegger o Gadamer para recopilar información sobre la «intención real», el «significado verbal inamovible» del *Licidas* de Milton? ¿Qué pasa con el problema de la comprensión de lo que el *Licidas* puede o debería significar para nosotros hoy día? Esa, dice Hirsch, es la tarea del crítico literario. Pero, por supuesto, el crítico literario «desdeñará» no el modesto trabajo técnico que realiza el «intérprete», «la única base para la crítica», incluso cuando el intérprete aprecia la pureza prístina del significado inamovible y suprahistórico de forma independiente de su relevancia en la actualidad.

---

60 Véase el interesante Apéndice III de Hirsch titulado «An Excursis on Types», *ibíd.*, 265-74.

Pero de hecho el problema hermenéutico no es simplemente un problema filológico, y no se puede relegar al limbo con definiciones aristotélicas la mayor parte de la teoría de la comprensión de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, y Gadamer, y mucho menos las aportaciones tanto dentro como fuera de la teología a la definición de la comprensión histórica. Hirsch sostiene que de hecho el significado verbal se puede separar de la relevancia, ya que (1) somos capaces de distinguir entre lo que la obra significó para el autor y lo que significa para nosotros, y (2) de otro modo, los significados objetivos y repetibles no serían posibles. Pero, ¿hasta qué punto este argumento nos convence? El hecho de que un objeto mental se pueda ver desde varias perspectivas no lo hace históricamente incambiable y eterno. Y decir que la objetividad de otro modo sería imposible es caer en un círculo vicioso, ya que la posibilidad de un conocimiento objetivo e intemporal constituye en sí misma la cuestión. Sin embargo, la validez de todo el tratado de Hirsch sobre la validez depende de la validez de esta distinción entre significado y relevancia. Pero, ¿funciona la comprensión de forma mecánica como Hirsch supone? O, ¿es esta separación de significado y relevancia una operación estrictamente reflexiva, que se produce *después* del acto de comprensión? ¿No es posible que esta forma de hermenéutica sea realmente crítica textual disfrazada, una metodología para distinguir reflexivamente entre una comprensión y otra? ¿No se trata de un simple sistema o estructura que utiliza el crítico o el filólogo para juzgar si uno de los poemas a Lucy de Wordsworth (por utilizar uno de los ejemplos que cita Hirsch) refleja una visión de la vida lúgubre o positiva?

Evidentemente tal teoría hermenéutica no propone sino que presupone una teoría sobre cómo se produce la propia comprensión. (Y hay que preguntarse hasta qué punto esta teoría de la comprensión es adecuada.) Ésta más bien comienza después de la comprensión. Como apunta Hirsch: «El acto de comprensión consiste primero en una adivinanza acertada (o desacertada), y no existen métodos para adivinar, o reglas para generar agudezas. La actividad metodológica de la interpretación comienza cuando empezamos

a comprobar y criticar nuestras adivinanzas»[61]. O, más directamente, «La disciplina de la interpretación incluye la ocurrencia de ideas y el análisis de éstas... Se basa, no en una metodología de construcción, sino en una lógica de la validación»[62]. La hermenéutica para Hirsch ya no es la teoría de la interpretación, sino la lógica de la validación. Es la teoría mediante la que se puede decir: «Esto es lo que el autor pretendía decir, no eso».

Hirsch ha conseguido con mucho éxito su propósito: construir un sistema único para llegar a significados verificables objetivamente. Pero, ¿a costa de qué? En primer lugar, para que el significado sea determinado, él mantiene que la norma debe ser siempre la intención del autor. En segundo lugar, para que el significado sea objetivo, tiene que ser reproducible y fijo, por eso Hirsch afirma que el significado verbal, como significado, es siempre el mismo, y que es distinto y separable del significado para nosotros tal y como lo encontramos en la comprensión. Pero, ¿se pueden aceptar estas afirmaciones? Muchas de ellas se basan en supuestos epistemológicos aristotélicos y en una teoría del significado que debe defenderse mediante razones filosóficas.

¿Ha contribuido realmente la nueva definición de Hirsch de la hermenéutica como la lógica de la validación a captar el problema hermenéutico con toda su complejidad o, por el contrario, lo ha simplificado demasiado? Ebeling sostiene que «el objeto de la hermenéutica es el acontecimiento verbal como tal». Por tanto, la hermenéutica se mete de lleno en la cuestión de la realidad y de la naturaleza de nuestra participación en el lenguaje. ¿Qué ocurre con esta visión del problema hermenéutico? ¿Puede atribuirse a cualquier otra disciplina, como la filosofía del lenguaje? La facilidad con que Hirsch ignora las implicaciones de la teoría de la comprensión y de la filosofía del lenguaje sugiere que la especialización que él propone no es recomendable para la hermenéutica. ¡Cuánto más pequeño no sería el problema de la hermenéutica en la teología de hoy día si él propu-

---

[61] *Ibíd.*, 207.
[62] *Ibíd.*

siera simplemente establecer el significado verbal más probable del autor! Pero, inmediatamente surge la pregunta sobre lo que, por ejemplo, quería decir S. Pablo. ¿Pretendía dar lugar a una nueva autocomprensión, o qué? ¿Se pueden encontrar las reglas para juzgar esto en el propio S. Pablo? Y, si supuestamente se encontraran tales normas, ¿en qué nos podríamos basar para decidir si son válidas? Volvemos al presente otra vez. Y es precisamente este punto el que hay que enfatizar, ya que incluso las normas para, y de, la objetividad se fabrican con el tejido histórico de hoy día. Reconocer esto implica reconocer parte de la complejidad del problema hermenéutico, complejidad que una definición restrictiva de la hermenéutica invita sutilmente a un intérprete a ignorar.

Por tanto, el debate hermenéutico continúa. Por una parte, están los defensores de la objetividad y la validación, que miran a la hermenéutica como la fuente teórica para las normas de validación. Y, por la otra, están los fenomenólogos del acontecimiento de la comprensión, que subrayan el carácter histórico de este «acontecimiento» y, por consiguiente, las limitaciones de toda referencia al «conocimiento objetivo» y a la «validez objetiva».

CAPÍTULO V

EL SIGNIFICADO Y EL ALCANCE DE LA HERMENÉUTICA

¿Qué conclusión se puede obtener con referencia a las seis definiciones que se han analizado y el conflicto actual entre las dos concepciones radicalmente diferentes del ámbito y el propósito de la hermenéutica? ¿Se pueden calificar con un solo término todas estas definiciones, algunas de las cuales chocan entre ellas, y estas dos concepciones conflictivas de la hermenéutica?

En mi opinión la respuesta es sí. Las seis definiciones alumbran distintos pero destacados aspectos del problema hermenéutico. Y tanto una hermenéutica orientada al método y la validez, como una hermenéutica centrada en la historicidad de la interpretación se pueden admitir, aunque ambas se basen en suposiciones antitéticas y no coincidan en el tema de la objetividad. Pueden existir diferencias entre las distintas formas de hermenéutica, pero hay también algunas similitudes subyacentes. Las distintas direcciones de la teoría hermenéutica ilustran en sí mismas un principio hermenéutico: la interpretación se moldea mediante la pregunta con la que el intérprete enfoca el tema. Es mejor admitir que los distintos caminos elegidos en el desarrollo de la hermenéutica son tematizaciones de respuestas a las preguntas que varios intérpretes se han formulado.

Como Hirsch busca el tipo de hermenéutica que aporte interpretaciones válidas, desde el principio el asunto de la validez da forma al curso de su cuestionamiento. Pero, qué ocurre si la pregunta orientativa no es ya «¿Cómo puedo obtener interpretaciones válidas?, sino «¿Cuál es la naturaleza de la propia interpretación?» La preocupación por los juicios válidos hace surgir la pregunta de qué elementos se pueden omitir en toda comprensión. A la inversa, si nos

centramos en la naturaleza esencial de toda comprensión, se tenderá a evitar el desarrollo necesario de sistemas que permitan distinguir interpretaciones válidas y no válidas. Ambas preguntas son interesantes, y su análisis contribuye a la comprensión del problema hermenéutico.

En mi opinión el problema hermenéutico en general es demasiado importante y complejo para ser exclusivo de una sola escuela de pensamiento. Las definiciones parciales y restrictivas de la hermenéutica pueden ser útiles para fines limitados, pero hay que procurar no hacerlas absolutas. No hay duda de que el debate sobre temas específicos, como el carácter de la comprensión y de la objetividad histórica, está servido. Pero la exigencia de Betti y Hirsch de que la hermenéutica de Gadamer aporte una norma objetiva para distinguir las interpretaciones válidas de las no válidas no tiene en cuenta la intención principal del pensamiento de Gadamer, que consiste en examinar la dinámica de la propia comprensión. Si Gadamer hubiese deseado mostrar una falta de objetividad paralela, podría haber preguntado por qué Betti omite el análisis del carácter ontológico del lenguaje, o por qué Hirsch no presenta una explicación adecuada del complejo acontecimiento de la comprensión en sí. Tales críticas, que exigirían una teoría que hiciese lo que nunca propuso hacer en primer lugar, son básicamente debates indirectos sobre la naturaleza y el ámbito de la hermenéutica en sí. No invalidan por sí solos la teoría opuesta. A pesar del conflicto contemporáneo, la hermenéutica debe seguir siendo un área de estudio y de continuo debate abierta a las aportaciones de muchas tradiciones distintas y a veces contradictorias.

EL DOBLE FOCO DE LA HERMENÉUTICA: EL ACONTECIMIENTO DE LA COMPRENSIÓN Y EL PROBLEMA HERMENÉUTICO

El desarrollo histórico de la hermenéutica como disciplina independiente parece dar cabida a dos focos distintos: uno, la teoría de la comprensión en sentido general, y otro, el problema hermenéutico o lo que implica la exégesis de los textos lingüísticos. Estos dos aspectos no necesi-

tan autoanularse, o ser totalmente independientes. Pero lo mejor es mantenerlos separados a una distancia suficiente para que uno aprenda del otro.

La hermenéutica permanece fiel a su esplendoroso pasado en Schleiermacher y Dilthey, cuando toma sus fundamentos de una teoría general de la comprensión lingüística. Debe estar dispuesta a estudiar detenidamente la naturaleza de la comprensión y preguntar en los términos más generales posibles ¿qué es la comprensión? ¿Qué ocurre cuando se dice «Yo comprendo»? Esta última pregunta subraya específicamente el carácter factual de la interpretación. Una teoría de la comprensión es más relevante para la hermenéutica cuando se basa en la experiencia vivida, el acontecimiento de la comprensión, como punto de partida. De este modo, el pensamiento se orienta hacia un hecho, un evento totalmente concreto, en lugar de hacia una idea. Se convierte en una fenomenología del evento de la comprensión. Sin embargo, tal fenomenología no va a concebirse de forma doctrinaria y cerrada, sino abierta a todas las disciplinas, tales como la epistemología, la ontología, la fenomenología de la percepción, la teoría del aprendizaje, la filosofía de los símbolos, el análisis lógico, etc. Todas ellas pueden contribuir a una mejor comprensión de qué y cómo ocurre la comprensión.

El segundo aspecto, reconocido como el «problema hermenéutico», es un ejemplo específico del evento de la comprensión: implica siempre lenguaje, la confrontación de otro horizonte humano, un acto de adentramiento histórico en el texto. La hermenéutica ha de profundizar aún más en este complejo acto de comprensión; debe luchar por formular una teoría de la comprensión lingüística e histórica tal y como funciona en la interpretación de los textos. Tal teoría ha de coordinarse y guardar relación con una fenomenología general de la comprensión, así como contribuir a esta disciplina tan general.

Esta amplia interpretación del problema hermenéutico considera que el evento de la comprensión de un texto incluye siempre un momento de relación con el presente. De hecho, la ausencia de esta relación constituiría inmediatamente un problema hermenéutico. La opinión de

Hirsch sobre el problema hermenéutico omitiría el momento de la comprensión en sí y se centraría en la necesidad de evaluar varias comprensiones, con lo que la hermenéutica sería entonces, no la fenomenología de la interpretación sino la lógica de la validación. El objetivo de la hermenéutica se reduciría entonces a determinar simplemente «qué pretendió decir el autor» y excluiría la cuestión de cómo esto nos resulta significativo. Mientras que la lógica de la validación ha de considerarse una parte legítima del problema hermenéutico, éste, entendido en su sentido más amplio, plantea el reto más importante de captar y ser captado por la significatividad del texto. El mayor problema consiste pues en conseguir primero un diálogo significativo con un texto en primer lugar, que debe basarse en definir de la forma más completa posible lo que significa comprender un texto. No se trata simplemente de arbitrar interpretaciones competitivas.

LA CONTRIBUCIÓN POTENCIAL DE OTRAS DISCIPLINAS A LA HERMENÉUTICA

Cuando se definen los focos de la hermenéutica de manera que incluyan una fenomenología general de la comprensión y una fenomenología específica del evento de la interpretación del texto, el ámbito de la hermenéutica se hace realmente amplio. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, el ámbito del problema hermenéutico es tal que la hermenéutica no se puede aislar como una disciplina cerrada y especializada. De hecho, uno de los mayores impedimentos para el desarrollo histórico de una hermenéutica no especializada ha sido el no poder ubicarla en una disciplina determinada. Hijastra de la teología y desgarbada hija de la filología, la hermenéutica no teológica hasta ahora no había llegado a la mayoría de edad como disciplina. No obstante, con el interés por el tema despertado actualmente por la Nueva Hermenéutica, Betti, Gadamer, Hirsch, Ricoeur, y posteriormente Heidegger, hay motivos para tener esperanza en un futuro más brillante.

En ese caso, la hermenéutica podría encontrarse en una

etapa bastante temprana de su desarrollo como disciplina general. De hecho, el examen de la posible contribución a la teoría hermenéutica de otras disciplinas apenas ha empezado de modo sistemático. El brillante estudio de Ricoeur sobre Freud sugiere la útil contribución que el análisis de un sistema interpretativo puede aportar. La monumental obra de Betti incluye una muestra representativa de las disciplinas interpretativas en las humanidades. El ensayo de Gadamer sobre la hermenéutica filosófica puede interpretarse como una muestra del útil impacto del análisis ontológico de Heidegger sobre la comprensión.

Pero hay otras muchas disciplinas que deben analizarse por la relevancia que pueden tener para la teoría hermenéutica. Por ejemplo, existen muchas áreas de estudio relacionadas con el lenguaje, tales como la lingüística, la filosofía del lenguaje, el análisis lógico, la teoría de la traducción, la teoría de la información y la teoría de la interpretación oral (discurso). La crítica literaria, no sólo la variedad fenomenológica que se da en Francia y en las obras de Roman Ingarden, sino también la Nueva Crítica contextualista y la crítica del mito, han de ser estudiadas por su relevancia para la teoría general de la interpretación. Es indispensable la fenomenología del lenguaje para la teoría hermenéutica, no sólo la obra reciente de Merleau-Ponty, Gusdorf, Kwant, y otros, sino también la contribución de Husserl, incluyendo la temprana *Logische Untersuchungen*.

Indudablemente, existen otras muchas disciplinas no relacionadas específicamente con el lenguaje que tienen una gran importancia potencial para la hermenéutica. No podemos olvidar el gran desarrollo de la filosofía de la mente y el debate de la epistemología en nuestro siglo. La obra de Cassirer en este ámbito, así como su filosofía general de las formas simbólicas, es importante para la teoría hermenéutica. También existen varias formas de fenomenología (de la percepción, de la comprensión musical, de la estética, ...) que resultan útiles para mostrar la temporalidad y las raíces existenciales de la comprensión.

La filosofía de la interpretación jurídica, histórica y teológica, sobre todo la reciente Nueva Hermenéutica y el anterior proyecto de desmitologización, resaltan importantes

elementos en el fenómeno de la interpretación. Las cuestiones de la novedad y la creatividad en estética examinadas por Hausman y otros son contribuciones relevantes para la tarea hermenéutica de comprender qué hay más allá del horizonte actual de la comprensión. Toda la cuestión de la metodología en la filosofía de la ciencia, los experimentos con métodos de observación de participantes realizados en sociología, la psicología del aprendizaje y la imaginación son muy sugerentes para seguir nuevas trayectorias en la reflexión sobre este proceso que llamamos interpretación. Se podrían mencionar muchas otras áreas, pero éstas son suficientes para sugerir que la hermenéutica podría convertirse en un cruce de caminos interdisciplinar para el pensamiento significativo que podría permitir que algunas de estas disciplinas considerasen sus propios problemas dentro de un contexto más global. Habría que desarrollar muchos estudios concretos y aclarar la relevancia de estas disciplinas para la teoría hermenéutica, tarea que no podemos acometer en este libro. Pero algunas de las fuentes que se ocupan de las disciplinas mencionadas anteriormente han sido incluidas en el apartado C de la bibliografía.

En los próximos capítulos se pretende aclarar un poco la amplitud y complejidad del problema hermenéutico, así como apuntar una concepción de la hermenéutica más amplia de las que hasta ahora disponíamos.

La obra del profesor Hirsch aporta una definición muy limitada de la interpretación concebida como la lógica de la validación. Los distintos libros recientes sobre la Nueva Hermenéutica tienden a tratar la hermenéutica en su mayor parte dentro de un contexto teológico. La aparición de la obra de Gadamer en inglés ayudará a ampliar bastante la actual concepción de la hermenéutica. También el presente ensayo contribuirá, espero, a aclarar la relevancia de este esperado acontecimiento, ya que la hermenéutica ha de ser considerada como algo más que una lógica de validación filológica, y como algo más que un nuevo movimiento vital dentro de la teología contemporánea. Es una disciplina completa, centrada en el acontecimiento de la comprensión textual en todas sus ramificaciones. Los tratamientos actuales del tema tampoco sugieren las posibilidades de una

hermenéutica básicamente fenomenológica, tal y como la sugirió el enfoque fenomenológico de la disciplina en Heidegger y Gadamer. Tal vez queden mejor sentadas las bases, tanto para una concepción más completa de esta disciplina como para una apreciación clara de su relevancia potencial, mediante la exposición del tema según cuatro pensadores que apuntan hacia un enfoque más amplio.

PARTE II

CUATRO TEÓRICOS CLAVES

CAPÍTULO VI

DOS PREDECESORES DE SCHLEIERMACHER

Para apreciar la naturaleza y la magnitud de la contribución de Schleiermacher al desarrollo de la teoría hermenéutica, hay que considerar el estado de la hermenéutica en su época, y especialmente las concepciones de esta disciplina que adelantaron dos de las grandes figuras más brillantes de la filología de la época, Friedrich Ast y Friedrich August Wolf.

Schleiermacher desarrolló su concepto de la hermenéutica a partir de las primeras formulaciones aproximadas como aforismos en 1805 y 1806 con un diálogo crítico más o menos explícito con Ast y Wolf. Su llamamiento a una nueva concepción de la hermenéutica que inauguró sus charlas sobre el tema en 1819 hace referencia en la primera frase a los dos famosos filólogos[1], y el título de su *Akademiereden* de 1829 fue «El concepto de Hermenéutica según las pautas de F. A. Wolf y el manual de Ast»[2]. Por tanto, conocer algo de la obra de Wolf y Ast es un requisito previo para entender a Schleiermacher. Sin embargo, como vamos a ver, muchas de sus concepciones siguen siendo importantes para la hermenéutica, merecedoras en sí mismas de la atención de cualquiera que pretenda profundizar en las distintas direcciones y complejidad de la hermenéutica en general.

---

[1] «Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens existirt noch nicht allgemein sondern nur mehrere specielle Hermeneutiken. Asts Erkl., S. 172, Wolf S. 37» (*H* 79).

[2] «Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch,» *ibíd.*, 123.

FRIEDRICH AST

Friedrich Ast (1778-1841) publicó dos obras clave sobre filología en 1808: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (*Elementos Básicos de Gramática, Hermenéutica y Crítica*) y *Grundriss der Philologie* (*Apuntes de Filología*). Puesto que Schleiermacher hace referencia a la primera, basaremos el presente análisis en ella. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* fue concebida en un principio como introducción a una obra más extensa, *Grundriss*, y aclara los objetivos y objetos del estudio filológico. Para Ast, el objetivo principal es captar el «espíritu» de la antigüedad, que se revela con mayor claridad en el patrimonio literario[3]. Todas las formas exteriores de la antigüedad apuntan a una forma interior, una unidad interior del ser, armonioso en sus partes, que podría llamarse el *Espíritu* de la antigüedad. La filología no es un asunto de manuscritos polvorientos y pedantería seca sobre gramática. No se ocupa de lo factual y lo empírico como fines en sí mismos, sino como medios para captar el contenido interno y externo de una obra como unidad. Esta unidad apunta hacia la mayor unidad del «espíritu», la fuente de la unidad interna de las obras individuales. Esta idea se deriva claramente del concepto de Herder sobre el *Volksgeist*, entendido aquí como el *Volksgeist* de la antigüedad griega o romana. Debido a este encuentro con el «espíritu», el estudio de la filología tiene valores «espirituales», sirve a un «propósito pedagógico-ético»: parecerse más a los griegos. «La antigüedad no es sólo el paradigma (*Muster*) del cultivo artístico y científico *sino de la vida en general*»[4].

Pero el espíritu de la antigüedad no se puede captar sin considerar sus palabras. El lenguaje es el medio fundamental para la transmisión de lo espiritual. Debemos estudiar los escritos de la antigüedad y para hacerlo necesitamos la gramática, que es el primer término del título,

---

[3] *VI*, 33. Los breves análisis presentados aquí sobre Ast y Wolf se deben en su mayoría a los capítulos de Joachim Wach en *VI*: 31-62 sobre Ast y 62-82 sobre Wolf.

[4] *Ibid.*, 36

Grammatik. Además, la lectura de un escritor de la antigüedad presupone ciertos principios básicos para comprenderlo y explicarlo correctamente. «Así pues, el estudio de las lenguas antiguas debe ir siempre unido a la hermenéutica»[5]. La hermenéutica aparece aquí claramente separada del estudio de la gramática. Se trata de la teoría que consiste en extraer el significado espiritual (*geistige*) del texto. Nuestra participación común en el *Geist* es la razón por la que podemos aprehender el significado de los escritos transmitidos desde la antigüedad. El *Geist* es el centro de la vida y su principio formativo permanente[6]. Ast pregunta: «¿Sería posible que entendiésemos las más extrañas y desconocidas opiniones, sentimientos e ideas, *si* todo eso está y puede ser que no estuviera encerrado de alguna forma primordial en el *Geist*? Y además está tan desplegado, como una Luz eterna que se rompe en miles de colores...»[7]

La concepción de la unidad espiritual de las humanidades (*Einheit des Geistes*) es la base de la concepción de Ast sobre el círculo hermenéutico. Es decir, puesto que el *Geist* es la fuente de toda evolución, la huella del espíritu del todo (*Geist des Ganzen*) se encuentra en la parte individual. La parte se entiende desde el todo y el todo desde la armonía interna de sus partes[8]. Según Ast, si lo aplicamos a la antigüedad, esto significa que «Sólo se puede captar directamente la unidad combinada del espíritu de la antigüedad si se captan las revelaciones de éste en obras antiguas individuales. Y, por otra parte, el *Geist* de un autor individual no se puede captar si no se lo relaciona con el todo»[9].

La tarea de la hermenéutica se convierte entonces en la explicación de la obra mediante el desarrollo de su significado desde una perspectiva interna y la relación de sus partes internas entre sí y con respecto al espíritu más amplio de la época[10]. Ast divide esta tarea en tres partes o formas de

---

[5] *Ibíd.*, 37.

[6] *GGHK* 7; citado en *V* I, 38.

[7] *GGHK* 166; *V* I, 38-39.

[8] Schleiermacher acredita adecuadamente a Ast al afirmar el principio básico del círculo hermenéutico, *H* 141. *GGHK* 178; V I, 41.

[9] *GGHK* 179; V I, 44.

[10] *GGHK* 174-175; V I, 45.

comprensión: (1) la «histórica», es decir, comprensión del contenido de la obra, que puede ser artístico, científico o general; (2) la «gramatical», es decir, comprensión en relación con el lenguaje; y (3) el *geistige*, es decir, comprensión de la obra con relación a la visión total del autor y la visión total (*Geist*) de la época. Como hemos observado, las dos primeras «hermenéuticas» en sus distintas relaciones y posibilidades ya han sido desarrolladas por Semler y Ernesti respectivamente[11]. La tercera contribución es la de Ast, la cual amplían Schleiermacher y el ilustre filólogo del siglo XIX August Böckh.

Ya en Ast encontramos algunos de los conceptos básicos de la hermenéutica de Schleiermacher, tales como el círculo hermenéutico, la relación de la parte con el todo, la metafísica del talento o de la individualidad. ¿Cómo individualidad? Sí, porque el *geistige*, según Ast, nos hace conscientes no sólo del espíritu general de la época, sino también del espíritu de un individuo determinado (talento), del espíritu del autor.

Si aplicamos esto a la oda Pindárica, tenemos el siguiente modelo triple: el primer nivel (el histórico) se refiere al objeto (*Gegenstand*), que en esta oda Pindárica en particular es la *Kampfspiele*, (contienda) sobre la que canta el poeta; el segundo nivel (el gramatical) se refiere a la presentación plástica en lenguaje (no simple análisis gramatical), y el tercer nivel (el *geistige*) hace referencia a su espíritu lleno de amor por el campo, de coraje y de virtud heroica. Estos niveles histórico, gramatical y *geistige* son básicamente lo que podríamos llamar el tema, la forma y el espíritu de la obra. Éste último revela tanto el espíritu general de la época como la individualidad (el «talento») de su autor. De hecho, es un compuesto de estos tres niveles, que interactúan entre sí esclareciéndose mutuamente[12].

Ast hace una distinción entre niveles de comprensión,

---

[11] Semler y Ernesti, junto con otros autores de la Ilustración sobre la hermenéutica son tratados por F. W. Farrar en *History of Interpretation* y de forma más escueta por Robert M. Grant en *A Short History of the Interpretation of the Bible*.

[12] *GGHK* 183-84; *VI*, 48.

que acabamos de analizar, y niveles de explicación. De forma paralela a los niveles de comprensión histórico, gramatical y *geistige* existen tres niveles de explicación, como son la hermenéutica de la letra (*Hermeneutik des Buchstabens*), la hermenéutica del sentido (*Hermeneutik des Sinnes*) y la hermenéutica del espíritu (*Hermeneutik des Geistes*). La hermenéutica de la letra se concibe de forma bastante amplia, ya que incluye la explicación de las palabras (que podrían incluir la comprensión gramatical) y la explicación del contexto factual (*Verstehen der Sache*) así como el emplazamiento histórico (comprensión histórica). La primera hermenéutica requiere no sólo un conocimiento factual del entorno histórico, sino también un conocimiento del lenguaje, de sus transformaciones a lo largo de la historia y de sus características individuales. La hermenéutica del sentido o del «significado» se refiere a la búsqueda del talento de la época y del autor. Determina el significado ya que toma una dirección específica por el lugar en que se produce (*die Bedeutung in dem Zusammenhang einer gegebenen Stelle*).

Por ejemplo, una frase de Aristóteles puede tener un significado diferente que una frase de Platón muy similar literalmente[13], e incluso dentro de la misma obra dos pasajes muy parecidos literalmente pueden variar en su sentido o significado según el lugar que ocupen dentro de la obra en general. Debido a la complejidad de estos factores es necesario tener conocimientos de historia de la literatura, de la forma particular que se utiliza, y de la vida y otras obras del autor para captar con exactitud el sentido de un determinado pasaje.

El tercer nivel, la hermenéutica del espíritu, busca la idea principal (*Grundidee*, idea básica), la visión de la vida (*Anschauung*, punto de vista, sobre todo en autores «históricos»), y la concepción básica (*Begriff*, especialmente en obras filosóficas) que encuentra expresión o personificación en la obra. En el caso de buscar la «visión de la vida», hay una diversidad en el despliegue de la vida. Sin embargo, cuando se busca la «concepción básica», encontramos la unidad de la forma detrás de la diversidad. Para Ast, el con-

---

[13] *GGHK* 195-96; V I, 56.

cepto de una idea principal representa una combinación de los otros momentos de significado, pero sólo los más grandes autores y artistas consiguen esta completa y armoniosa síntesis en la que el contenido conceptual y la visión de la vida permanecen en equilibrio dentro de la idea principal.

Puesto que el énfasis en la idea es un aspecto muy característico del pensamiento romántico alemán, no resulta sorprendente que lo encontremos en la hermenéutica de Ast. Merece especial crítica el hecho de que para Ast la reconciliación armoniosa de la visión de la vida en la «idea base» conduce a la *transcendencia* de lo temporal: «Toda temporalidad desaparece en la explicación del *geistige*»[14]. Así, el interés romántico por la historia está subordinado a la idea, al igual que lo está la admiración romántica del talento e individualidad. Todos ellos son manifestaciones del *Geist*. La afirmación heideggeriana contemporánea del carácter totalmente histórico de la realidad humana (y, por tanto, de la propia realidad) es ajena a los supuestos idealistas de Ast. Ni en el contexto de los supuestos racionalistas de la Ilustración, ni en los del Romanticismo, se convierte la historia en algo realmente histórico. Es sólo la materia prima para deducir una verdad intemporal o un *Geist* intemporal.

Otra idea del pensamiento del Ast anuncia cosas que están por venir en hermenéutica: el concepto del proceso de comprensión en sí como *Nachbildung*, reproducción.

En el *Grundlinien*, Ast ve el proceso de interpretación como una repetición del proceso creativo. Esta visión sobre la forma en que se produce la interpretación es similar básicamente a la de Schlegel, Schleiermacher y, posteriormente, Dilthey y Simmel. La importancia hermenéutica de esto radica en relacionar la explicación con el proceso creativo en general: interpretación y problema interpretativo deben estar obviamente relacionados ahora con los procesos de conocimiento y creatividad. Con este concepto de la comprensión como *Nachbildung*, la hermenéutica va mucho más allá de la hermenéutica filológica y teológica de la época

---

[14] *GGHK* 199; V I, 57.

anterior. Ahora está conectada con la parte del proceso comprensivo relacionado con la teoría de la creación artística, ya que la comprensión repite el proceso de creación del artista. Anteriormente no se había visto la conexión de la interpretación con ninguna teoría de la creación artística. Joachim Wach llega a decir que esta conexión fue una de las principales aportaciones de Ast al desarrollo de la teoría hermenéutica[15].

El terror del psicologismo no nos debe asustar para que nos alejemos de la consideración de la relación entre la teoría de la creación artística y la teoría de la comprensión literaria y, por tanto, de la interpretación literaria. Aunque no estemos de acuerdo con Ast en que al comprender se repiten los procesos creativos del artista (la creación ya se ha realizado), podemos afirmar que la experiencia comunicada en la obra debe de alguna manera volver a surgir como acontecimiento para el lector. En la hermenéutica racionalista de la Ilustración no existe una base que permita relacionar el proceso creativo del artista con el del lector, mientras que en la hermenéutica idealista de los románticos como Ast y Schleiermacher los procesos se basan claramente en las operaciones básicas de la comprensión. De forma similar, en la interpretación literaria realista que llevan a cabo los críticos ingleses y americanos hoy día, la cuestión del proceso de creación de la obra literaria por el que la obra llegó a existir es irrelevante, mientras que para la hermenéutica fenomenológica actual, tanto la creación como la interpretación se basan en la comprensión.

En este paralelismo podemos ver que nuestra teoría subyacente del conocimiento y de la condición ontológica de una obra son decisivas, ya que determinan previamente la forma de nuestra teoría y práctica en interpretación literaria.

---

[15] «Herder führt zuerst in grösserem Stil eine literarkritisch-ästhetische Betrachtung der Bibel durch. Bis dahin allerdings hatte man wenig auf die Zusammenhänge von Interpretation und Theorie des Schaffens geachtet: hier hat vor *Boeckh* vor allem *Humboldt* gewirkt. Ich sehe gerade darin einem Teil von Asts Bedeutung für dies Geschichte der hermeneutischen Theorie, dass er– ohne dass ich philologische Vorgänger zu nennen wüsste– auf diese Zusammenhänge hingewiesen hat» (VI, 52).

FRIEDRICH AUGUST WOLF

Friedrich August Wolf (1759-1824) fue el más pintoresco y famoso de los dos filólogos. También fue menos sistemático, ya que aunque el *Grundlinien* de Ast constituye algo parecido a un sistema, Wolf no prestó mucha atención al sistema. En su obra *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft,* define la hermenéutica como «la ciencia de las reglas mediante las que se reconoce el significado de los signos»[16]. Las reglas varían lógicamente con el objeto, luego existe una hermenéutica para la poesía, para la historia o para las leyes. Wolf afirmó que sólo se podía llegar a establecer una regla mediante la práctica. Así, la hermenéutica para él era básicamente un esfuerzo más bien práctico que teórico, un conjunto de reglas.

El objetivo de la hermenéutica, según Wolf, consiste en «captar las ideas escritas o incluso habladas de un autor como él tendría que entenderlas»[17]. La interpretación es diálogo, diálogo con un autor. Por supuesto, no es caer en el psicologismo el hecho de sugerir que una obra *es* un esfuerzo de comunicación y el objetivo de la hermenéutica es una comunicación perfecta que consiste en captar el tema o idea del autor como lo entendería él. Wolf sostiene que el intérprete debe tener un «temperamento adecuado» para comprender el tema con el fin de explicárselo a otros. Debe tener un talento general para identificarse con los pensamientos de otros. Ha de poseer la «iluminación del espíritu» que «rápidamente aprende a reconocer los pensamientos ajenos»[18]. Sin una aptitud para el diálogo, para entrar en el mundo mental de otra persona, la explicación y, por tanto, la hermenéutica, es imposible.

Como ocurría con Ast, la explicación ha de basarse en la comprensión, y la comprensión es distinta de la explica-

---

[16] «Die Wissenschaft von den Regeln, aus denen die Bedeutung der Zeichen erkannt wird» (*VEA* 290; V I, 67).

[17] «[Die] geschriebene oder auch bloss mündlich vorgetragene Gedanken eines ander ebenso zu fassen, wie er sie gefasst haben will» (*VEA* 293; V I, 68).

[18] *VEA* 273; V I, 72.

ción. Mediante la comprensión se capta directamente el significado de una imagen.

El siguiente paso consiste en dar una explicación oral o escrita de ésta. Según Wolf, entendemos para nosotros mismos pero explicamos a los demás. Una vez que hemos decidido que la explicación es nuestra tarea, tenemos también que saber a quién va dirigida tal explicación. La forma y el contenido de una explicación variará dependiendo de si la interpretación es para un principiante entusiasmado, un lector desinteresado o un exigente erudito interesado en pequeños matices de diferencia. Pero, tal y como afirma Wolf en una pintoresca mezcla de latín y alemán: «*Niemand kann interpretari, nisi subtiliter intellexerit*»[19]. Por tanto, la hermenéutica consta a la fuerza de dos partes: la comprensión (*verstehenden*) y la explicación (*erklarenden*).

Como Ast, Wolf postula una hermenéutica triple, pero carece de la metafísica del *Geist* de la que Ast hablaba en la tercera fase. Ésta es más bien práctica. Esos tres niveles o tipos de hermenéutica son los siguientes: *interpretatio grammatica, historica* y *philosophica*[20]. La gramatical se ocupa de todo aquello que la comprensión del lenguaje puede aportar para contribuir a la interpretación. La histórica está relacionada no sólo con los acontecimientos históricos de la época sino con el conocimiento factual de la vida del autor, para llegar a conocer lo que el autor conoció. Lógicamente los acontecimientos históricos generales son importantes, incluso hasta el punto de conocer las características físicas y geográficas del país. En breve, el intérprete debe tener todo el conocimiento histórico posible. El nivel filosófico de la interpretación sirve de control lógico sobre los otros dos niveles. Wolf hace mucho hincapié en lo práctico y factual, pero en el maremagnum de reglas para hacer frente a los diferentes problemas, no hay una unidad sistemática básica. Las reglas siguen siendo un agregado de observaciones sobre dificultades específicas de la interpretación.

Este breve tratamiento de la hermenéutica de Ast y Wolf ayuda a introducir la hermenéutica filológica de la época

---

19 *VEA* 273; V I, 74.

20 *VEA* 290-95; V I, 77-78.

de Schleiermacher. Aunque el destacado Ernesti y su discípulo Morus escribieron en latín, Ast y Wolf lo hicieron en alemán. Los elementos de la interpretación «gramatical» que estableció Ernesti siguen siendo básicos para Ast y Wolf. Pero quizás debido al uso del alemán, la captación de lo histórico presenta más matices y el interés por ello es mayor. Con el cambio al alemán se produce una profundización en los niveles histórico y filosófico de la interpretación. Esta tendencia hacia lo filosófico se pospone hasta Schleiermacher, para el que la interpretación gramatical es todavía básica, pero la insistencia en la coherencia filosófica es aún más pronunciada conforme la hermenéutica avanza hacia la interpretación psicológica y hacia una base en la concepción sistemática de las operaciones de la comprensión humana en el diálogo.

Capítulo VII

PROYECTO DE SCHLEIERMACHER DE UNA HERMENÉUTICA GENERAL

«La hermenéutica como arte de la comprensión no existe como disciplina general, sino que sólo existe una multiplicidad de hermenéuticas especializadas»[1]. Esta afirmación programática, con la que Schleiermacher inauguró sus conferencias sobre la hermenéutica en 1819, enuncia en una frase su objetivo fundamental: formular una hermenéutica general como el arte de la comprensión. Este arte, sostiene Schleiermacher, es básicamente el mismo tanto si tratamos con un documento jurídico, una escritura religiosa o una obra de literatura. Evidentemente existen diferencias entre estos tipos de texto, y por ello cada disciplina crea herramientas teóricas para sus problemas particulares, pero tras estas diferencias hay una unidad básica. Los textos están en lenguaje, y, por eso, se usa la gramática para encontrar el significado de una frase. Una idea general interactúa con la estructura gramatical para formar el significado, independientemente del tipo de documento que sea. Si se formulasen los principios de toda la interpretación del lenguaje, éstos se incluirían dentro de una hermenéutica general. Tal hermenéutica podría servir como base y centro para toda hermenéutica «especial».

Pero dicha hermenéutica, afirmaba Schleiermacher, ¡no existía aún!, sino que había varias «hermenéuticas» especiales, principalmente la filológica, la teológica y la jurídica. E incluso dentro de la hermenéutica filológica, no existía coherencia sistemática. Por el contrario, Friedrich August Wolf sostenía que era necesaria una hermenéutica diferen-

[1] *H* 79. Véase Cap. 6, nota 1.

te para la historia, la poesía, los textos religiosos y, por extensión, para las subvariedades existentes dentro de cada una de estas clasificaciones. La hermenéutica, según Wolf, era algo muy práctico: un conjunto de sabiduría para hacer frente a los problemas específicos de la interpretación. Existían reglas y consejos para los más diversos problemas de interpretación, confeccionados para las dificultades lingüísticas e históricas particulares planteadas en los textos antiguos escritos en hebreo, griego y latín. La hermenéutica era un cuerpo de teoría para ayudar en la tarea de traducir textos antiguos, pero la teoría simplemente había acumulado, ya que cada vez más elementos eran considerados importantes para la comprensión de los textos antiguos. La hermenéutica del gran Astius presentaba una tendencia más filosófica pero aún seguía intentando ser enciclopédica y basarse en un idealismo metafísico inaceptable para Schleiermacher. Aún faltaba la disposición para examinar el acto básico de la hermenéutica: el acto de comprender, vivir, sentir e intuir al ser humano.

Ya en 1799, en su famoso folleto dirigido a los cultos que despreciaban la religión, Schleiermacher había rechazado decisivamente la metafísica y la moralidad como base para el fenómeno de la religión. La religión tenía que ver no con la vida del hombre según unos ideales racionales sino que más bien consistía en vivir, actuar y sentir en relación con su dependencia de Dios. De modo similar, para Schleiermacher la hermenéutica estaba relacionada con el ser humano concreto, existente y activo en el proceso del diálogo de la comprensión. Cuando empezamos con las condiciones existentes en todo diálogo, nos apartamos del racionalismo, la metafísica y la moralidad y examinamos la situación concreta y real que implica la comprensión, entonces tenemos el punto de partida para una hermenéutica viable que puede servir de centro para una hermenéutica específica, como la bíblica.

Schleiermacher afirmaba que incluso el arte de la explicación, que ha formado una buena parte de la teoría hermenéutica, no se podía considerar dentro de la hermenéutica. «En el momento en que la explicación se convierte en algo más que el exterior de la comprensión, se convier-

te en un arte de presentación. Tan sólo lo que Ernesti llama la *subtilitas intelligendi* [sutileza del comprender] pertenece verdaderamente a la hermenéutica»[2]. La explicación se convierte imperceptiblemente en el arte de la formulación retórica más bien que en el arte de la «comprensión». Dentro de las condiciones del diálogo, es una operación que consiste en formular algo y convertirlo en discurso, es algo muy distinto a comprender lo que se habla. Según Schleiermacher, la hermenéutica se ocupaba de ésta última actividad. Esta distinción básica entre discurso y comprensión constituyó la base para una nueva dirección en hermenéutica, y dio lugar a una base sistemática para la hermenéutica en la teoría de la comprensión. Si la hermenéutica ya no se dedicaba básicamente a aclarar los distintos problemas prácticos que surgían al interpretar distintos tipos de texto, podía entonces acometer la tarea de comprender como auténtico punto de partida: en Schleiermacher la hermenéutica se convierte realmente en el «arte de la comprensión».

Así pues, Schleiermacher toma como punto de partida de su hermenéutica esta cuestión general: ¿Cómo se «entienden» realmente todas o cada una de las expresiones, ya sean escritas o habladas? La situación de comprensión es la de una relación dialógica. En todas las relaciones de este tipo hay un hablante, que construye una frase para expresar lo que quiere decir y un oyente. El oyente recibe una serie de meras palabras, y de pronto, mediante un proceso misterioso adivina su significado. Este proceso misterioso e incluso adivinatorio es el proceso hermenéutico. Es el verdadero lugar de la hermenéutica. La hermenéutica es el arte de escuchar. Pasemos ahora a ver algunos de los principios de este arte o proceso.

---

[2] «Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti Prol. 4 [*IINT*] subtilitas intelligendi nennt. Denn die [subtilitas] explicandi sobald sie mehr ist als die äussere Seite des Verstehens ist wiederum ein Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darstellens » (*H* 31). Este aforismo data probablemente de 1805 y se encuentra entre los primeros comentarios escritos por Schleiermacher sobre la hermenéutica. Al mismo tiempo constituye una de las introspecciones más significativas, ya que apunta a la hermenéutica como el arte de comprender más bien que de explicar.

Comprensión como un proceso reconstructivo

Según Schleiermacher, la comprensión como arte es la reexperimentación de los procesos mentales del autor del texto. Es lo contrario de la composición, ya que parte de la expresión fija y terminada y vuelve a la vida mental de donde surgió. El hablante o autor construyó una frase y el oyente penetra en las estructuras de la frase y del pensamiento. Así pues, la interpretación consta de dos momentos que interactúan entre sí: el «gramatical» y el «psicológico» (en el sentido más amplio de todo lo que se incluye en la vida psíquica del autor). El principio en el que se basa esta reconstrucción, ya sea gramatical o psicológica, es el del círculo hermenéutico.

El círculo hermenéutico

La comprensión es básicamente una operación referencial, es decir, que entendemos algo mediante la comparación con otra cosa que ya conocemos. Lo que entendemos se forma en unidades sistemáticas o círculos formados por distintas partes. El círculo como con todo define la parte individual, y todas las partes juntas forman el círculo. Por ejemplo, una frase entera es una unidad. Comprendemos el significado de una palabra sola relacionándola con el resto de la frase, y recíprocamente el significado de toda la frase depende del significado de cada una de las palabras que la forman. Por extensión, un solo concepto deriva su significado del contexto u horizonte en que permanece, pero el horizonte está formado por los mismos elementos a los que éste confiere significado. Mediante una interacción dialéctica entre el todo y la parte, el uno da significado al otro. Por tanto, la comprensión es circular. Puesto que dentro de este «círculo» el significado viene a permanecer, llamamos a esto el «círculo hermenéutico».

Indudablemente el concepto del círculo hermenéutico implica una contradicción lógica, ya que, si tenemos que captar el todo antes de entender las partes, entonces nunca entenderemos nada. Pero hemos dicho que la parte deriva

su significado del todo y, por otra parte, no podemos empezar por el todo si no diferenciamos las partes. ¿Quiere esto decir que el concepto del círculo hermenéutico no es válido? No, más bien debemos decir que la lógica no puede explicar totalmente los mecanismos que tienen lugar en la comprensión. De alguna forma se produce una especie de «salto» al círculo hermenéutico y entendemos el todo y las partes conjuntamente. Schleiermacher dejó espacio para tal factor al darse cuenta de que la comprensión es una cuestión en parte comparativa y en parte intuitiva y adivinatoria. Para llegar a funcionar del todo, el círculo hermenéutico supone un elemento intuitivo.

Con su imagen espacial, el círculo hermenéutico sugiere una zona de comprensión compartida. Puesto que la comunicación es una relación dialógica, desde el principio se supone una comunidad de significado compartida por el hablante y el oyente. Esto parece dar lugar a otra contradicción: hay que conocer previamente lo que se ha de entender. Pero, ¿no es esto lo que ocurre? ¿No es inútil hablar de amor a alguien que no ha conocido el amor o del placer de aprender a aquellos que se niegan a aprender? Hay que tener ciertos conocimientos previos sobre el tema que se analiza.

A esto se le puede llamar preconocimiento mínimo necesario para comprender, sin el cual no se puede saltar al círculo hermenéutico. Como ejemplo más común podemos tomar la experiencia de la inintegibilidad inicial en la lectura de un gran autor, tal como Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger. El problema en este caso consiste en captar la dirección general del pensamiento del autor, sin el cual todas las afirmaciones por separado e incluso las obras completas no hablan significativamente. A veces una sola frase alumbrará y describirá todo lo anterior sin coherencia dentro de un todo significativo, precisamente porque sugiere «el todo» sobre el cual ha estado hablando el autor.

Por tanto, el círculo hermenéutico funciona no sólo a nivel lingüístico, sino también a nivel del «asunto» que se está analizando. Tanto el hablante como el oyente deben compartir el lenguaje y el tema de su discurso. El principio del preconocimiento o del círculo hermenéutico funciona

en todo acto de comprensión, tanto del medio del discurso (el lenguaje), como del material (el tema).

INTERPRETACIÓN GRAMATICAL E INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA

En el pensamiento tardío de Schleiermacher existe una tendencia cada vez mayor a separar la esfera del lenguaje de la esfera del pensamiento. El primero es el campo de la interpretación «gramatical», mientras que al segundo Schleiermacher lo llamaba primero «técnico» (*technische*) y posteriormente «psicológico». La interpretación gramatical procede colocando la afirmación según leyes objetivas y generales. El aspecto psicológico de la interpretación se centra en lo subjetivo e individual. Según Schleiermacher, «al igual que todo discurso tiene una doble relación, tanto con respecto al lenguaje como al pensamiento completo del hablante, así también existen dos momentos en toda comprensión de un discurso: comprensión como algo extraído del lenguaje y como «hecho» en el pensamiento del hablante»[3]. Al momento del lenguaje corresponde la interpretación «gramatical», y Schleiermacher consideraba esto básicamente como un procedimiento negativo, general y más bien limitativo en el que se presenta la estructura del pensamiento.

Sin embargo, la interpretación psicológica busca la individualidad del autor, su peculiar talento. Para esto se requiere congeniar en cierta medida con el autor. No es una operación limitativa, sino el verdadero lado positivo de la interpretación.

Evidentemente ambos aspectos de la interpretación son necesarios y de hecho están continuamente interactuando. Los usos individuales del lenguaje producen cambios en el propio lenguaje, pero un autor se encuentra frente al lenguaje y se ve obligado a imprimir su individualidad en él. El intérprete entiende la individualidad del autor con respecto a lo general pero de un modo positivo, casi directo e

[3] *Ibíd*, 80.

intuitivo. Al igual que el círculo hermenéutico implica la parte y el todo, la interpretación gramatical y psicológica como unidad implican lo específico y lo general. Este último tipo de interpretación es general y limitativa, así como individual y positiva. La interpretación gramatical muestra la obra en relación con el lenguaje, tanto en la estructura de las frases como en las partes de una obra que interactúan, y también en relación con otras obras del mismo tipo literario. Por tanto, podemos ver el principio de las partes y el todo funcionando en la interpretación gramatical. Asimismo, la individualidad del autor y de la obra han de verse en el contexto de los hechos más importantes de su vida en contraste con otras vidas y obras. El principio de la interacción y la aclaración recíproca de la parte y el todo es básico para ambos aspectos de la interpretación.

Todo esto presupone que el objetivo de la hermenéutica consiste en la reconstrucción de la experiencia mental del autor del texto, un punto que aparece especialmente claro en la declaración de 1819, que dice así: «El arte [de la interpretación] puede desarrollar sus reglas sólo a partir de una fórmula positiva, y ésta es: la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de una expresión determinada»[4]. Schleiermacher desea evidentemente reexperimentar lo que el autor experimentó y no ve la expresión aislada de su autor. Pero hay que enfatizar que esta reexperimentación no ha de verse como «psicoanálisis» del autor, sino que más bien simplemente afirma que la comprensión es un arte que consiste en reconstruir el pensamiento de otra persona. En otras palabras, el objetivo no consiste en asignar motivos o causas a los sentimientos del autor (psicoanálisis), sino en reconstruir el propio pensamiento de otra persona mediante la interpretación de su expresión.

De hecho, la reconstrucción completa de la individualidad de un autor no se puede nunca realizar mediante un análisis de causas. Esto seguiría siendo totalmente general. Para una auténtica interpretación psicológica se requiere un acercamiento intuitivo básicamente. Un enfoque gra-

[4] *Ibíd.*, 87.

matical puede emplear el método comparativo y proceder desde lo general a las particularidades del texto. Por otra parte, el acercamiento psicológico utiliza tanto el método comparativo como el «adivinatorio». «El [método] adivinatorio es aquél en el que uno se transforma en otra persona para captar su individualidad directamente»[5]. Durante este momento de la interpretación, uno se sale de sí mismo y se transforma en el autor para poder captar más directamente el proceso mental de aquél. Sin embargo, el objetivo no es en última instancia «entender» al autor desde un punto de vista psicológico, sino más bien tener total acceso a lo que se dice en el texto.

Comprensión hermenéutica como comprensión de estilo

El análisis del énfasis de Schleiermacher en lo psicológico e intuitivo puede hacernos olvidar la fuerte insistencia en la centralidad del lenguaje presente desde el principio hasta el final en sus especulaciones sobre la hermenéutica. No sólo la gramática es un elemento indispensable a la hora de guiar el foco de nuestra interpretación, también la revelación psicológica de la individualidad se expresa de forma fundamental en el estilo particular del autor. Así pues, no importa lo profundo que sea el «talento» especial para el conocimiento individual de otros seres humanos. No se producirá una interpretación adecuada, a menos que este talento se combine con el talento de la introspección lingüística, tanto la introspección gramatical limitativa como la psicológica de la individualidad del autor a través de su estilo. Conocemos la individualidad del hombre a través de su estilo. En 1819 Schleiermacher resumió la importancia del estilo de forma mordaz en la siguiente frase: «La comprensión completa del estilo constituye el objetivo global de la hermenéutica»[6].

---

[5] *Ibíd.*, 109.
[6] *Ibíd.*, 108.

HERMENÉUTICA COMO UNA CIENCIA SISTEMÁTICA

La especulación hermenéutica de Schleiermacher tiene como objetivo hacer del «conjunto de observaciones» organizado de forma flexible una unidad con coherencia sistemática. De hecho, sus intenciones llegaron mucho más lejos. Primero, se propuso plantear la idea de que la comprensión funciona según unas leyes que se pueden descubrir y luego quiso enunciar algunas de las leyes o principios en los que se basa la comprensión. Esta intención se puede resumir con la palabra «ciencia». Lo que él buscaba no era un conjunto de reglas, como ocurría en la hermenéutica anterior, sino un conjunto de leyes en las que se basa la comprensión, una ciencia de la comprensión, que pudiera guiar el proceso de extraer significado de un texto[7].

DE UNA HERMENÉUTICA CENTRADA EN EL LENGUAJE A UNA HERMENÉUTICA CENTRADA EN LA SUBJETIVIDAD

Hasta hace poco, en 1959, la concepción imperante de la hermenéutica de Schleiermacher se basó necesariamente en un volumen publicado póstumamente en sus obras completas, editadas por su amigo y alumno Friedrich Lucke[8]. Este volumen, publicado en 1938, se extrajo sólo en parte de los propios manuscritos del autor. La mayor parte de éste fue reconstruido a partir de apuntes de sus alumnos. Aunque Schleiermacher dejó apuntes escritos por él mismo en 1805, el volumen de 1838 no incluyó muchas de estas notas antes de 1819. A finales de la década de 1950 Heinz Kimmerle estudió

[7] No hay duda de que la comprensión como tal sigue siendo un arte. Tal como Richard R. Niebuhr observa con razón en su esclarecedor tratamiento de la hermenéutica de Schleiermacher (págs. 72-134 *Schleiermacher on Christ and Religion*): El acto de interpretar era para Schleiermacher «algo personal y creativo, así como científico, una reconstrucción imaginativa de la particularidad del hablante o escritor. Tal esfuerzo de empatía ha de ir siempre más allá de los principios de la ciencia filológica y adentrarse en el reino del arte» (pág. 79). Véase a este respecto *H* 82.

[8] *H & K*

minuciosamente los trabajos no publicados de Schleiermacher en la Biblioteca de Berlín y reunió por orden cronológico todos los escritos de Schleiermacher sobre la hermenéutica. Por primera vez fue posible describir con precisión y confianza el desarrollo del pensamiento de Schleiermacher en el proyecto de una «hermenéutica general»[9].

En esta edición lo que surge no es simplemente una imagen más completa de la hermenéutica de Schleiermacher, sino una parte hasta ahora desconocida de él, su primera época, más centrada en el lenguaje y menos psicológica. En unas veinte páginas de aforismos sobre la hermenéutica escritas entre 1805 y 1809 y en los primeros borradores provisionales pertenecientes al periodo entre 1810 y 1819, Schleiermacher propone una hermenéutica basada fundamentalmente en el lenguaje. Desde el principio parece que tuvo en mente una hermenéutica general y básica dividida en dos partes: la gramatical (objetiva) y la técnica (subjetiva). Es evidente que la huida decisiva de la objetividad filológica y el hecho de partir de condiciones pertenecientes al diálogo aún prevalecen en los escritos anteriores a 1819. En el periodo entre 1810 y 1819, Schleiermacher escribió que la tarea de la hermenéutica «procede de la comprensión del lenguaje y de la comprensión del hablante»[10]. En un aforismo anterior decía que el hombre debe comprenderse a sí mismo para entender lo que habla, pero que se llega a conocer lo que es el hombre a partir de su discurso[11]. La hermenéutica es el arte de entender al hablante en lo que se dice, pero el lenguaje sigue siendo la clave. En otro de sus primeros aforismos afirma que «todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es sólo lenguaje y también todo lo que se va a encontrar; que hay que buscar adónde pertenecen las otras presuposiciones objetivas y subjetivas por medio del lenguaje [o desde fuera del] lenguaje»[12].

Según Kimmerle, el elemento decisivo en la huida de una

---

[9] Véase la útil introducción en *H* 9-24, y su artículo, «Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics,» *HH* 107-21.

[10] *H* 56.

[11] *Ibíd.*, 44.

[12] *Ibíd.*, 38.

hermenéutica centrada en el lenguaje hacia otra orientada a la psicología fue el abandono gradual de la concepción de la identidad de pensamiento y lenguaje. Según este autor, existía una razón filosófica para este abandono: Schleiermacher concibió su tarea como la mediación entre la interioridad de la filosofía especulativa transcendental y la exterioridad de una ciencia positiva, empírica. Presupuso la discrepancia entre la esencia ideal e interna y la apariencia externa. Así pues, el texto no se podía ver como la manifestación directa del proceso mental sino como algo entregado a las exigencias empíricas del lenguaje. Por tanto, en última instancia la tarea de la hermenéutica vino a consistir en trascender el lenguaje para llegar al proceso interior. Todavía es necesario pasar por el lenguaje, pero éste ya no se considera totalmente equivalente al pensamiento. Por otra parte, no fue hasta 1813 cuando Schleiermacher afirmó que «en esencia e interiormente el pensamiento y su expresión son totalmente lo mismo»[13]. Y el hecho de que Schleiermacher no se refiriese a su hermenéutica como una metodología (*Kunstlehre*) hasta 1829 evidencia su propio rechazo a abandonar la concepción fundamental de la identidad de pensamiento y expresión.

Pero de hecho la abandonó, por lo que el proceso mental reconstruido en la hermenéutica ya no se concibe como intrínsecamente lingüístico sino como una especie de función de individualidad interna y difícil de aprehender distinta de la individualidad del lenguaje. En este momento Kimmerle y Gadamer añaden fuerza a la visión contemporánea de que Schleiermacher se pierde y abandona la posibilidad más provechosa de una hermenéutica auténticamente basada en el lenguaje y cae en una metafísica mala[14]. Evidentemente Schleiermacher fue empujado a sacar estas conclusiones no sólo por su propia metafísica[15] idealista,

---

[13] *Ibíd.*, 21.

[14] Véase «Schleiermacher Entwurf einer universalen Hermeneutik,» *WM* 172-85, esp. 179-83. Véase también el artículo titulado «The Problem of Language in Schleiermacher's Hermeneutics» que Gadamer leyó en la Conferencia sobre Schleiermacher, que conmemoraba el 200 aniversario de su nacimiento el 29 de febrero de 1968 en Vanderbilt Divinity School.

[15] Véase *WM* 179 con respecto a los conceptos de individualidad y talento relacionados con la hermenéutica de Schleiermacher.

sino también por la suposición de que el objetivo de la hermenéutica es la reconstrucción del proceso mental del autor. Pero esta suposición plantea dudas, ya que un texto se comprende no mediante la referencia a un proceso mental vago, sino por referencia al tema, el asunto al que alude el texto. En sus primeras reflexiones sobre la hermenéutica, Schleiermacher había mantenido una postura cercana a las concepciones actuales afirmando categóricamente que el pensamiento de un individuo, y de hecho todo su ser, se determina esencialmente mediante el lenguaje, en el que se aporta una comprensión de su yo y del mundo. Sólo ante una contradicción directa a su postura sistemática más amplia abandonó Schleiermacher esta idea, en detrimento de su propio proyecto. Se abandona el útil nuevo punto de partida que aparece en sus primeras reflexiones, como fue la hermenéutica verdaderamente centrada en el lenguaje y basada en las condiciones reales para entender a un compañero en un diálogo. La hermenéutica se convierte en algo psicológico, en el arte de reconstruir o determinar un proceso mental, un proceso que ya no se considera en absoluto básicamente lingüístico. El estilo se sigue considerando una clave para la individualidad de un autor, pero se considera que apunta a una individualidad no lingüística de la que es una simple manifestación empírica.

LA IMPORTANCIA DEL PROYECTO DE SCHLEIERMACHER DE UNA HERMENÉUTICA GENERAL

Independientemente del elemento psicologizador en un Schleiermacher tardío, su contribución a la hermenéutica señala un momento decisivo en su historia , ya que ésta deja de ser considerada como una disciplina específica de la teología, la literatura o el derecho, y pasa a entenderse como el arte de comprender cualquier expresión del lenguaje. Uno de los primeros brillantes aforismos afirmaba que la hermenéutica es precisamente el modo en que un niño capta el significado de una nueva palabra[16]. La estructura de la frase y el contexto

[16] «Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung»

del significado sirven de guía al niño y son los sistemas de interpretación para una hermenéutica general. Se considera que la hermenéutica parte de las condiciones del diálogo. Schleiermacher fue un hermeneuta dialógico que lamentablemente no se percató de las implicaciones creativas de su naturaleza dialógica sino que fue cegado por su deseo de reglas y coherencia sistemática[17]. Pero precisamente este fallo (desde nuestro punto de vista actual) encaminó a la hermenéutica en una nueva dirección por el camino de la ciencia.

Como veremos más adelante, Dilthey siguió esta dirección en su búsqueda de un conocimiento «objetivamente válido» y en su suposición de que la tarea de la hermenéutica consiste en descubrir las leyes y principios de la comprensión.

Estas suposiciones podrían criticarse por una deficiencia en la comprensión histórica, ya que suponen que se puede ocupar un punto situado por encima o fuera de la historia desde el cual se pueden concebir «leyes» intemporales. Pero el movimiento hacia una hermenéutica que toma como punto de partida el problema de la comprensión fue una contribución muy útil a la teoría interpretativa. Sólo muchos años después se afirmaría que los universales de la comprensión que Schleiermacher vio en términos científicos se podían ver mejor en términos históricos, es decir, en términos de la estructura histórica intrínseca de la comprensión y de forma más específica la importancia de la comprensión previa en toda comprensión. Schleiermacher, e incluso algunos teóricos hermeneutas anteriores a él, apuntaron esta última concepción al enunciar el principio del círculo hermenéutico dentro del que tiene lugar toda comprensión.

(*H* 40). Gadamer llama la atención sobre la afirmación de Schleiermacher de que «Hermeneutik ist die Kunst, Missverstand zu vermeiden» (*H* & *K* 29; *WM* 173).

[17] Véase Niebuhr, *op. cit.*, págs. 81 y ss., que hace referencia al carácter dialógico del propio pensamiento según Schleiermacher. Niebuhr enfatiza la relación de la hermenéutica de Schleiemacher con su *Dialektik* y con su interés por la ética. Puesto que el intérprete «se sitúa dentro» de la moralidad de un autor, la propia interpretación se convierte en un acto moral (pág. 92).

Así, Schleiermacher dio un paso decisivo para ir más allá de la consideración de la hermenéutica como una serie de métodos acumulados por ensayo y error, y afirmó la legitimidad de un arte general de compresión previa a cualquier arte de interpretación. Esto plantea la cuestión de la adecuada relación entre la interpretación literaria actual y alguna teoría general, implícita o explícita, de la compresión. Quizás se pueda afirmar que nosotros hoy día deberíamos interpretar sin intentar saber qué es la interpretación, pero esto simplemente reivindica el derecho a hacer algo sin saber realmente lo que se está haciendo. Podemos imaginar esta actitud en los artesanos con los que se encuentra Sócrates mientras éste pasea por Atenas cuando él les pregunta si sabían qué era lo que estaban haciendo. Tal ignorancia intencionada atrae en cierto modo, pero apenas puede servir de guía a la interpretación literaria americana, por ejemplo, más allá de la pirotécnica de la Nueva Crítica o las contradicciones de la actual «crítica del mito». Lo que se necesita ahora es un nuevo principio para medir lo que tiene o no relación con la interpretación, y para ello hay que establecer de forma más adecuada qué es y qué hace la interpretación. Por supuesto, la interpretación literaria actual debería considerar más detalladamente su relación con la naturaleza general de toda comprensión lingüística.

Es demasiado fácil, como ejemplo de esto, hacer pasar como psicologización la preocupación por lo que ocurre cuando un oyente entiende una expresión. Una definición adecuada de psicologización hace referencia al esfuerzo de pasar por detrás de la expresión y llegar a las intenciones y procesos mentales de su autor. Evidentemente Schleiermacher fue el responsable de esto, pero su contribución puede no pasar por inválida debido a esto.

Por supuesto, se puede admitir que las especulaciones etéreas sobre los procesos mentales del hablante no son legítimas, pero en mi opinión Schleiermacher tiene razón al considerar el problema interpretativo inseparable del arte de entender del oyente. Sólo esta declaración ayuda a ir más allá de la ilusión de que el texto posee un significado independiente y real que se puede separar de todo evento de su

comprensión. Una visión tan simplista puede suponer la transparencia esencial y la falta de historicidad de la comprensión. Puedo suponer que tenemos acceso privilegiado al significado del texto independientemente del tiempo y de la historia. Sin embargo, estas suposiciones precisamente hay que cuestionárselas.

Otro elemento importante en la hermenéutica de Schleiermacher es el concepto de comprender «a partir de una relación con la vida». Éste será el punto de partida del pensamiento hermenéutico de Dilthey y de Heidegger, ya que Dilthey se marcó como objetivo el hecho de comprender «desde fuera de la vida misma» y Heidegger se planteó esta misma meta e intentó alcanzarla de un modo diferente y más radicalmente histórico. Una serie de ideas no son interesantes como clave del proceso mental de su autor, sino como algo interesante por sí mismo, una experiencia que se entiende con referencia a nuestro propio horizonte de experiencia. No tenemos que caer en la psicologización para afirmar que la comprensión no se puede concebir independientemente de nuestras relaciones significativas con nuestra propia experiencia previa.

No obstante, existen otras consecuencias de la hermenéutica de Schleiermacher que constituyen motivo de preocupación. Por ejemplo, tomar la comprensión como punto de partida puede llevar erróneamente a agrupar poesía y prosa, o a aceptar teorías de psicología fundamental y una naturaleza humana básica que son muy discutibles. Tampoco se va a tomar a la ligera la tendencia a quitarle importancia al problema de traducir un lenguaje extranjero y adentrarse en una época remota. Sin embargo, el interés de Schleiermacher en el arte de la comprensión tiende a hacer estas cuestiones menos problemáticas que la comprensión misma. Gadamer atrae la atención hacia éstos y otros problemas de la hermenéutica de Schleiermacher, concluyendo con una peculiar declaración: «Para Schleiermacher el problema no fue el de las oscuridades de la historia, sino el de la oscuridad del tú»[18]. Tal concentración en las condiciones psicológicas del diálogo puede con-

[18] *WM* 179.

ducir a mancillar el elemento histórico de la interpretación e incluso la importancia del lenguaje como elemento central para la hermenéutica. La concentración en el diálogo, junto con la visión equivocada de que el proceso de comprensión es un proceso de «imitación» o «reconstrucción» lo condujeron muy fácilmente a errores en su hermenéutica posterior.

No obstante, a Schleiermacher se le considera el padre de la hermenéutica moderna como estudio general. Según observa Joachim Wach, los teóricos de la hermenéutica de finales del siglo XIX en muy difentes disciplinas y orientaciones debían mucho al pensamiento hermenéutico de Schleiermacher, tanto que las teorías hermenéuticas más importantes de la Alemania del siglo XIX llevan su sello. De todas ellas analizaremos sólo la contribución más significativa, la de Wilhelm Dilthey.

CAPÍTULO VIII

DILTHEY: HERMENÉUTICA COMO BASE DE LAS *GEISTESWISSENSCHAFTEN*

Tras la muerte de Schleiermacher en 1834, desapareció el proyecto de desarrollar una hermenéutica general. Por supuesto, el problema hermenéutico en sus distintas vertientes acaparó la atención de grandes pensadores de distintos campos como, por ejemplo, Karl Wilhelm von Humboldt, Heymann Steinthal, August Bockh, Leopold von Ranke, S. G. Droysen, y Friedrich Karl von Savigny. Pero la consideración del problema tenía tendencia a caer de nuevo dentro de los límites de una determinada disciplina y a convertirse en interpretación histórica, filológica o judicial, en lugar de en una hermenéutica general como el arte de la comprensión. Sin embargo, hacia finales de siglo, el talentoso filósofo e historiador literario Wilhelm Dilthey (1833-1911) empezó a ver en la hermenéutica la base para las *Geisteswissenschaften*, es decir, todas las humanidades y ciencias sociales, todas ellas consideradas como las disciplinas que interpretan expresiones de la vida interior del hombre, ya sean estas expresiones gestos, acciones históricas, derecho codificado, obras de arte, o literatura.

El objetivo de Dilthey era el de desarrollar métodos para obtener interpretaciones «objetivamente válidas» de las «expresiones de la vida interna». Al mismo tiempo, reaccionó con severidad a la tendencia que existía en los estudios humanos de aceptar las normas y modos de pensar de las ciencias naturales y aplicarlos al estudio del hombre. Tampoco la tradición idealista era un alternativa viable, ya que bajo la influencia de Augusto Comte y desde su estudio dirigido por Ranke, estableció que la experiencia concreta y no la especulación puede admitirse como único punto de partida para una teoría de las *Geistesuissenschaften.*

Era tal la calidad de la mente de Dilthey que realmente percibió la inconsistencia epistemológica de la reivindicación de la «objetividad» por parte de la «escuela histórica» alemana. El punto de partida y de llegada de las *Geisteswissenschaften* ha de ser la experiencia concreta, histórica y viva. Nuestro pensamiento ha de desarrollarse partiendo de la vida misma y hacia ella debe estar dirigido nuestro interrogatorio. No intentamos ir detrás de ella hacia un reino de ideas: «Nuestro pensamiento no puede caminar detrás de la vida misma»[1].

Existe un tinte romántico en este énfasis en un giro hacia la vida misma y no es ninguna sorpresa el hecho de que Dilthey publicase estudios sobre el movimiento alemán «Tormenta y Tensión» y sobre Novalis, Goethe y Schleiermacher. Tal fue su inmersión en el legado del Romanticismo, pues, que el fracaso del positivismo y del realismo en sus distintas ramas para entender la totalidad, inmediatez y complejidad de la propia experiencia viva era demasiado evidente. Apreciamos en Dilthey algunos de los conflictos más importantes del pensamiento del siglo XIX: el deseo romántico de inmediatez y totalidad incluso buscando información que podía ser «objetivamente válida». Su inagotable mente luchó contra el historicismo y el psicologismo y los trascendió parcialmente, ya que surge en su pensamiento una comprensión de la historia mucho más profunda que la de la escuela histórica alemana, y en su giro hacia la hermenéutica en la década de 1890 tomó la determinación de ir más allá de la tendencia psicologista que había adoptado al estudiar la hermenéutica de Schleiermacher. Como señala H.A. Hodges en su libro sobre Dilthey, en él se encuentran dos grandes tradiciones filosóficas, muy separadas hasta entonces: por una parte, el realismo y positivismo empírico anglo-francés y, por otra, el idealismo y la filosofía de la vida alemanes[2]. El intento de Dilthey de fraguar una fundación epistemológica para las *Geisteswissenschaften* se convirtió en punto de encuentro de dos

---

[1] *GS V*, 5; VIII, 184.
[2] *PhWD*, Cap. 2.

perspectivas opuestas del modo adecuado para estudiar al hombre.

Para entender la hermenéutica de Dilthey, primero debemos aclarar el contexto de problemas y objetivos dentro del cual él luchaba por encontrar una base metodológica para las *Geisteswissenschaften*. Esto implica la comprensión del proyecto relacionado con: (1) visión de la historia de Dilthey y (2) su orientación hacia «la filosofía de la vida».

EL PROBLEMA DE LA BÚSQUEDA DE UNA BASE METODOLÓGICA PARA LAS *GEISTESWISSENSCHAFTEN*

El proyecto de la formulación de una metodología apropiada para las ciencias centrado en la comprensión de las expresiones sociales y artísticas del hombre es considerado primero por Dilthey en el contexto de una necesidad de escapar de la perspectiva reduccionista y mecánica de las ciencias naturales y de encontrar un acercamiento adecuado para todos los fenómenos. Por esta razón un trabajo reciente sobre la teoría literaria de Dilthey se ha llamado «acercamiento fenomenológico»[3]. Así, la tarea de la búsqueda de la base para dicha metodología fue considerada como: (1) un problema epistemológico, (2) una cuestión de profundización en nuestra concepción de la conciencia histórica, y (3) una necesidad de entender las expresiones desde una perspectiva externa a la «vida misma». Una vez comprendidos estos factores, la distinción entre el acercamiento de las «ciencias humanas» (*Geisteswissenschaften*) y el de las ciencias naturales queda clara.

Según Dilthey, hay que rechazar desde el principio cualquier tipo de base metafísica para describir lo que ocurre cuando comprendemos un fenómeno creado por el hombre, ya que apenas podría producir resultados que se pudiesen considerar como universalmente válidos. El problema consiste más bien en especificar qué tipo de conocimiento y de comprensión es adecuado específicamente para inter-

---

[3] Kurt Müller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's «Poetik»*.

pretar los fenómenos humanos. Su pregunta era la siguiente: ¿Cuál es la naturaleza del acto de comprender que constituye la base para cualquier estudio sobre el hombre? En pocas palabras, él ve el problema no en términos metafísicos sino en términos epistemológicos.

En cierto modo Dilthey continúa con el «idealismo crítico» de Kant, aunque él no fue un neokantiano, sino un «filósofo de la vida». Kant estableció las bases epistemológicas para las ciencias en su *Crítica de la Razón Pura* y Dilthey se puso intencionadamente la tarea de escribir una «crítica de la razón histórica» que estableciese las bases epistemológicas para los «estudios humanos.» No cuestionó la adecuación de las categorías kantianas a las ciencias naturales, pero vio que el espacio, el tiempo, los números, etc., ofrecían pocas oportunidades para entender la vida interior del hombre, ni la categoría del «sentimiento» parecía tratar el carácter interno e histórico de la subjetividad humana como se merece.

Dilthey afirmaba lo siguiente: «Esto es cuestión de desarrollar más toda la actitud crítica kantiana, pero en la categoría de la auto-interpretación [*Selbstbesinnung*] en vez de la teoría del conocimiento, una crítica de la razón histórica, que no 'pura'»[4].

«No es a través de la introspección sino sólo a través de la historia como llegamos a conocernos a nosotros mismos»[5]. El problema de compreder al hombre consistió para Dilthey en la recuperación de una conciencia de la «historicidad» (*Geschichtlichkeit*) de nuestra propia existencia que se encuentra perdida entre las categorías estáticas de la ciencia. Experimentamos la vida no en las categorías mecánicas de «poder», sino en momentos de «significado» complejos e individuales, de experiencia directa de la vida como una totalidad y en la comprensión afectuosa de lo particular. Estas unidades de significado requieren el contexto del pasado y el horizonte de expectativas futuras. Éstas son intrínsecamente temporales y finitas y han de entenderse en estas dimensiones, es decir, históricamente. (Esta historicidad se

[4] *GS* V, xxi.

[5] *Ibíd.*, VII, 279 y otras páginas.

analizará más adelante en relación con la propia hermenéutica de Dilthey.)

El problema de la formulación de una teoría de las ciencias humanas era considerado en el horizonte de la filosofía de la vida de Dilthey. La filosofía de la vida se asocia más comúnmente con tres filósofos de finales del siglo XIX, Nietzsche, Dilthey y Bergson. El útil libro[6] del profesor O. F. Bollnow sobre el desarrollo de la filosofía de la vida señala el origen de esta tendencia de pensamiento general en las protestas del siglo XVIII contra el formalismo, el racionalismo antiséptico y de hecho contra toda forma de pensamiento abstracto que no tenga en cuenta la totalidad de la persona, el vivir, sentir, la personalidad deseante en su plenitud. Así pues, Rousseau, Jakobi, Herder, Fichte, Schelling y otros pensadores del siglo XVIII anticiparon la filosofía de la vida en sus esfuerzos por llegar a la plenitud experimental de la existencia humana en el mundo. En estos pensadores se puede ver la lucha del filósofo de la vida por una realidad no falsificada por las exterioridades y la cultura. La palabra «vida» fue incluso en aquel momento un grito de guerra contra la fijeza y determinaciones de la convención. Bollnow dice que «la vida se refería al conjunto de poderes internos del hombre, especialmente a los poderes irracionales del sentimiento y la pasión frente al poder imperante de la comprensión racional»[7]. Friedrich Schlegel hizo referencia a la «filosofía de la vida» como la presentación viva de la conciencia y de la vida humana frente a las especulaciones abstractas e ininteligibles de la «filosofía de la escuela». Y Fichte tomó como base de toda su filosofía la antítesis entre la fijeza del Ser y la potencia del fluir del río de la vida.

La lista de pensadores con afinidades por la filosofía de la vida se podría ampliar indefinidamente, incluyendo figuras tales como William James, Marx, Dewey, Pestalozzi, Plessner, y Scheler. Bollnow señala que merecen especial atención Georg Simmel (1858-1918), Ludwig Klages (1872-1956), y José Ortega y Gasset (1883-1955)[8]. Todos ellos

---

[6] *L.*
[7] *Ibíd.*, 5.
[8] *Ibíd.*, 144-50.

muestran una tendencia general al intento de volver a la plenitud de la experiencia vivida y al mismo tiempo ésta constituye en su mayor parte una oposición a las tendencias formales, mecánicas y abstractas de la civilización tecnológica. Las fuerzas de la mente (*Geist*, en el sentido de la palabra de Scheler) o el ser (*Sein*, en el sentido de la palabra de Fichte) representaban lo rígido y lo torpe, mientras que las fuerzas de la vida (*Leben*) eran fuentes dinámicas e inagotables de toda forma de creatividad y significado.

En Dilthey esta antítesis se expresaba como una crítica de las formas de pensamiento naturalistas y orientadas a la causalidad cuando se aplicaba a la tarea de la comprensión de la vida interior y la experiencia del hombre. Dilthey sostenía que la dinámica de la vida interior del hombre era un complejo tema de cognición, sentimiento y voluntad, y que éstos no se podían someter a las normas de causalidad y a la rigidez del pensamiento mecánico y cuantificador. Acogerse a las categorías de pensamiento de la *Crítica de la Razón Pura* para entender al hombre en realidad impone una serie de categorías abstractas externas a la vida que no se derivan de ningún modo de ella. Estas categorías son estáticas, intemporales y abstractas, lo contrario de la vida misma.

El objeto de las ciencias humanas no debería ser la comprensión de la vida en términos de categorías extrínsecas a ella sino de categorías intrínsecas, derivadas de la vida. La vida ha de entenderse a partir de la experiencia de la propia vida. Dilthey señaló con desdén que «por las venas del 'sujeto consciente' construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera»[9]. Existe una marcada tendencia en Locke, Hume y Kant a limitar el «conocimiento» a la facultad cognitiva separándolo del sentimiento y de la voluntad. Es más, la cognición se trata a menudo como algo que se puede separar del contexto esencialmente histórico de la vida interna del hombre. Sin embargo, nosotros en realidad percibimos, pensamos y entendemos en términos de pasado, presente y futuro, y en términos de sentimientos y exigencias e imperativos morales. Existe una clara necesidad de volver a las unidades significativas presentes en la experiencia vivida.

[9] *GS* V, 4; también *L* 121.

Volver a la «vida» no significa para Dilthey volver a una fuente o terreno místico tanto para la vida humana como para la no humana o a algún tipo de energía psíquica básica, sino que la vida es considerada más bien en términos de «significado», la vida es «experiencia humana que se conoce desde el interior»[10]. Notamos el sentimiento antimetafísico de Dilthey en su negativa a tratar el mundo de los fenómenos como simple apariencia: «el pensamiento no puede ir detrás de la vida»[11]. Las categorías de la vida no tienen sus raíces en la realidad trascendental sino en la realidad de la experiencia vivida. Hegel ha expresado su intención de entender la vida partiendo de ella misma. Por otra parte, Dilthey expresó esta intención dentro de un contexto antimetafísico, un contexto tal vez ni realista ni idealista sino fenomenológico. Dilthey sigue a Hegel en su afirmación de que la vida es una realidad «histórica», pero para él la historia no era un objetivo absoluto o una manifestación del espíritu absoluto, sino una expresión de la vida. La vida es relativa y se expresa de muchas formas, en la experiencia humana no es nunca un absoluto.

LAS «CIENCIAS HUMANAS» *VERSUS* LAS «CIENCIAS NATURALES»

¿Qué sugiere el análisis anterior en cuanto a métodos de estudio del hombre? Dilthey sostenía que los «estudios o ciencias humanas» (*Geisteswissenschaften*) tenían que forjar nuevos modelos para la interpretación de fenómenos humanos. Éstos debían derivarse del carácter de la propia experiencia vivida, tenían que basarse en categorías de «significado» en lugar de «poder», historia en lugar de matemática. Dilthey apreció una distinción fundamental entre todos los estudios humanos y las ciencias naturales[12].

[10] *L* 12; véase *GS* VIII, 121: «Leben erfasst hier Leben».

[11] *GS* VIII, 184.

[12] Véase Carl Michalson, *The Rationality of Faith*, para un análisis minucioso de los tipos de comprensión apropiados para estas dos áreas. Véase también *GS* V, 242-68; VII, *passim*.

Los estudios humanos no se ocupan de hechos y fenómenos que no hablan del hombre sino de hechos y fenómenos que son significativos sólo porque aclaran los procesos internos del hombre, su «experiencia interior». La metodología apropiada para los objetos no es adecuada para comprender los fenómenos humanos excepto en su condición de objetos naturales. Sin embargo, los estudios humanos aportan algo que no tienen las ciencias naturales, que es la posibilidad de comprender la experiencia interna de otra persona por medio de un misterioso proceso de transferencia mental. Dilthey afirma lo siguiente: «Justamente porque una transposición real puede tener lugar [cuando una persona entiende a otra], porque la afinidad y la universalidad de pensamiento... se pueden proyectar y formar un *mundo socio-histórico*, los acontecimientos y procesos internos que tienen lugar en el hombre se pueden distinguir de los que se producen en los animales»[13]. Debido a esta «transposición real» que se puede producir entre objetos que expresan experiencia interna, el hombre puede alcanzar un grado y profundidad de comprensión imposible con relación a cualquier otro tipo de objeto. Obviamente tal transposición sólo puede producirse porque existe una semejanza entre los hechos de nuestra propia experiencia mental y los de otra persona. Este fenómeno trae consigo la posibilidad de encontrar en otra persona lo más profundo de nuestra propia experiencia. A partir del encuentro se puede producir el descubrimiento de un mundo interior más completo[14].

Dilthey, que sigue a Schleiermacher, ve esta transposición como una reconstrucción y reexperimentación del mundo interior de experiencia de otra persona. Pero lo interesante no está en la otra persona, sino en el propio mundo, un mundo visto como mundo «socio-histórico». Es el mundo de los imperativos morales internos, una comunidad compartida de sentimientos y reacciones, una experiencia común de belleza. Somos capaces de penetrar este mundo interior humano, no mediante la introspección sino

[13] *GS* V, 250.
[14] *Ibíd.*

a través de la interpretación, la comprensión de las expresiones de la vida, es decir, mediante el desciframiento de la huella del hombre sobre los fenómenos.

La diferencia entre los estudios humanos y las ciencias naturales no se encuentra entonces necesariamente ni en un tipo de objeto diferente en los estudios humanos ni en un tipo de percepción distinto, sino en el contexto dentro del cual se entiende el objeto percibido[15]. Las ciencias humanas a veces utilizarán los mismos objetos o «hechos» que las ciencias naturales, pero en un contexto de relaciones distinto, un contexto que incluye o hace referencia a la experiencia interior. Las ciencias naturales se caracterizan por la ausencia de referencia a la experiencia humana, mientras que en las ciencias humanas la vida interior del hombre está presente de forma inevitable. «Por consiguiente», afirma Dilthey, «la diferencia entre las ciencias naturales y humanas no está en un *modo especial de conocer* sino en el contenido»[16], El mismo objeto y el mismo hecho pueden contener distintos sistemas de relación y las ciencias humanas deberían coger el objeto o hecho y utilizarlo en «categorías» nuevas no científicas derivadas de la vida misma. Por ejemplo, un objeto se podría explicar en términos de categorías puramente causales (es decir, de manera científica) o en relación con lo que nos dice sobre la vida interior del hombre o, más objetivamente, sobre el mundo socio-histórico del hombre, que es el tejido y la manifestación de la experiencia interna. Las ciencias naturales no pueden utilizar hechos mentales (*geistige Tatsachen*) sin dejar de ser ciencias naturales. Las ciencias humanas pueden utilizar hechos físicos, pero el mundo exterior se trata sólo en relación con hombres que sienten y desean, y los hechos son significativos sólo porque afectan al comportamiento y ayudan o entorpecen los propósitos humanos.

Según Dilthey, la palabra clave para los estudios humanos era «comprensión». La explicación es para las ciencias, pero el acercamiento a los fenómenos que une lo interno y lo externo es la comprensión. Las ciencias explican la natura-

---

[15] *Ibíd.*, 248.
[16] *Ibíd.*, 253.

leza, mientras que los estudios humanos entienden las expresiones de la vida[17]. La comprensión puede captar la entidad individual, pero la ciencia debe ver siempre lo individual como un medio de llegar a lo general, el tipo. Especialmente en las artes valoramos lo particular por su propio bien y nos entretenemos por gusto en la comprensión del fenómeno en su individualidad. Este interés absorbente por la vida interior contrasta con la actitud y procedimiento de las ciencias naturales. Las humanidades, sostiene Dilthey, deben intentar formular una metodología de la comprensión que trascienda la objetividad reduccionista de las ciencias y vuelva a la plenitud de la «vida», de la experiencia humana.

Esto nos aporta una concepción general de la visión de Dilthey sobre los estudios humanos. ¿Se puede defender esta descripción de la separación de las humanidades y las ciencias naturales? Incluso algunos de los más firmes defensores de Dilthey han tenido que decir que no. Su albacea literario, Georg Misch, pronto admitió que es posible y recomendable una reconciliación productiva de los dos enfoques. También Bollnow observa correctamente que tan útiles como son estas distinciones en la autocomprensión teórica de las dos grandes ramas del conocimiento, hay que admitir que la «comprensión» no se limita a los estudios humanos ni los procedimientos explicativos a las ciencias naturales, sino que más bien ambas intervienen juntas en distinta medida en cada acto de conocimiento. Irónicamente, desde esta posición estratégica se puede ver hasta qué punto las concepciones científicas e incluso el historicismo que Dilthey luchó por superar entran poco a poco en su concepción de las humanidades, ya que su búsqueda del «conocimiento objetivamente válido» fue en sí misma una expresión del ideal científico de información limpia y clara. Y esto imperceptiblemente guió su pensamiento hacia las metáforas e imágenes intemporales y espacializadas de la vida mental compatibles con el pensamiento científico. Por otra parte, la herencia de Schleiermacher lo condujo hacia una tendencia a psicologizar de la que sólo pudo esca-

[17] «Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir (*ibid.*, 144).

parse lenta y trabajosamente cuando pasó a basar su teoría en la hermenéutica en lugar de en un nuevo tipo de psicología.

Pero el proyecto de comprender la vida en función de sí misma, la campaña para profundizar en el aspecto histórico de la comprensión y la aguda crítica de la introducción del cientifismo en las humanidades, todo ello ha jugado un papel muy importante en la hermenéutica desde Dilthey. En él vemos algunos de los problemas y objetivos fundamentales de la hermenéutica planteados como problemas. Heidegger iba a añadir estos objetivos y recurrió a Dilthey en un esfuerzo por ir más allá de las tendencias científicas de su profesor, Edmund Husserl[18].

LA FÓRMULA HERMENÉUTICA DE DILTHEY: EXPERIENCIA, EXPRESIÓN Y COMPRENSIÓN

«Una ciencia pertenece a las humanidades», dice Dilthey, «sólo si su objeto es accesible para nosotros mediante un procedimiento basado en la relación sistemática entre vida, expresión y comprensión»[19]. Esta fórmula «experiencia-expresión-comprensión» es mucho más que autoexplicativa, ya que cada término presenta un significado bastante distinto en términos de la filosofía de la vida de Dilthey. Veamos cada uno de estos términos por separado.

Experiencia

Existen dos palabras en alemán para «experiencia»: *Erfahrung*, y la más técnica y reciente *Erlebnis*. La primera hace referencia a la experiencia en general, como cuando uno se refiere a su «experiencia» en la vida. Dilthey emplea el término más específico y limitado, *Erlebnis*, tomado del verbo *erleben* (experimentar, especialmente en casos distintos). El verbo *erleben* es una palabra bastante reciente, for-

[18] Véase *SZ* § 77.
[19] *GS* VII, 86; citado en *PhWD* 249.

mada mediante la adición del prefijo *er-* (que normalmente se emplea como prefijo enfático, intensificando el significado de la palabra principal). Así pues, la palabra «experiencia» es en alemán un «cognado» del verbo «vivir», una forma enfática que sugiere la inmediatez de la vida misma conforme nos la encontramos. *Erlebnis* como sustantivo singular casi no existía en alemán antes de que Dilthey lo usara en un sentido muy específico, aunque el plural, *Erlebnisse*, aparece en Goethe, de quien Dilthey indudablemente tomó el término.

Dilthey define una *Erlebnis* o «experiencia vivida» como una unidad cuyos elementos permanecen unidos por un significado común:

> Lo que en la corriente del tiempo forma una unidad en el presente porque posee un significado unitario es la entidad más pequeña que podemos designar experiencia. Si profundizamos un poco más, podemos llamar «experiencia» a cada unidad englobadora de secciones de vida unidas por un significado común para el curso de la vida, incluso cuando las distintas partes están separadas unas de otras por acontecimientos interruptores[20].

En otras palabras, una experiencia significativa de una pintura, por ejemplo, puede haber implicado muchos encuentros separados en el tiempo y llamarse todavía «experiencia» (*Erlebnis*). Una experiencia de amor romántico no se basa en un encuentro sino que reúne acontecimientos de varios tipos, épocas y lugares. Pero su unidad de significado como «experiencia» los saca de la corriente de la vida y los mantiene unidos en una unidad de significado, es decir, una experiencia.

¿Cómo es esta unidad de significado? Dilthey analiza esta pregunta minuciosamente, y para entender lo que él llama «experiencia» es necesario entender su hermenéutica. En primer lugar, la experiencia no va a interpretarse como el «contenido» de un acto reflexivo de conciencia, porque entonces sería algo de lo que somos conscientes, sino que más bien es el acto en sí. Es algo en lo que vivimos y a través

---

[20] *GS* VII, 194.

de lo cual vivimos. Es exactamente la actitud que tomamos ante la vida y en la cual vivimos. En pocas palabras, es la experimentación como tal, como viene dada antes de la reflexión en el significado. Posteriormente la experiencia se puede convertir en objeto de reflexión, pero entonces ya no es experiencia inmediata, sino el objeto de otro acto de encuentro. Así, la experiencia no es tanto una cuestión de contenido como un acto de conciencia. No va a interpretarse como algo frente a lo que la conciencia permanece y aprehende[21].

Esto quiere decir que la experiencia no puede percibirse directamente, ya que hacerlo sería un acto reflexivo de conciencia. Y no es un «dato» de la conciencia, ya que para serlo permanecería frente al sujeto como un objeto que se le da a éste. Luego la experiencia existe antes de la separación del sujeto y el objeto, separación que es en sí misma un modelo utilizado por el pensamiento reflexivo. De hecho, la experiencia no se distingue de su percepción o aprehensión (*innewerden*). *Erlebnis* representa ese contacto directo con la vida que podríamos llamar «experiencia vivida inmediata».

El análisis descriptivo de este reino escurridizo previo al pensamiento reflexivo ha de ser preparatorio tanto para las humanidades, como para las ciencias naturales. Pero es especialmente importante para las primeras, ya que las mismas categorías de la comprensión humana y hermenéutica han de derivarse de éste. Precisamente este reino de conciencia prerreflexiva es el que vigila la fenomenología de Husserl y Heidegger. Cuando Dilthey pretende llevar a cabo su proyecto metodológico en estrecha coordinación con su filosofía de la vida, cuando hace una clara separación entre simple «pensamiento» y «vida» (o experiencia), está estableciendo las bases para la fenomenología del siglo XX.

Por ejemplo, Dilthey afirma:

> El modo en que se me presenta la «experiencia vivida» [literalmente «está ahí-para-mí»] es completamente diferente del modo en que las imágenes permanecen frente a mí. La

[21] *Ibíd.*, 139; *PhWD* 38-40.

> conciencia de la experiencia y su constitución son lo mismo: no existe separaciónentre lo que está ahí-para-mí y lo que *en* la experiencia está ahí-para-mí. En otras palabras, la experiencia no permanece como un objeto frente a su experimentador, sino que más bien su misma existencia para mí no se diferencia de la *queidad* presente para mí en ello[22].

Pero sería un grave error pensar en la experiencia como un tipo de realidad meramente subjetiva, ya que la experiencia es precisamente la realidad de lo que está ahí-paramí antes de ser objetiva (y, por tanto, admite una separación de lo subjetivo). Esta unidad previa es aquella a partir de la cual Dilthey intenta forjar las categorías que van a contener, que no separar, los elementos de sentimiento, conocimiento y deseo que aparecen unidos en la experiencia, categorías tales como «valor», «significatividad», «textura» y «relación». En la formulación de tales categorías, Dilthey encuentra grandes dificultades, pero la tarea en sí es sumamente importante. Su selección estuvo dominada por su objetivo de obtener conocimiento objetivamente válido y precisamente este objetivo tiende a poner limitaciones inoportunas de lugar a su pensamiento. Al mismo tiempo, debemos admirar su incesante insistencia en categorías que expresasen «la libertad de la vida y de la historia»[23]. Su útil agudeza consistía en ver la experiencia como un reino anterior a sujeto y objeto, un reino en el que se dan juntos el mundo y nuestra experiencia de éste. Él apreció con claridad la pobreza del modelo sujeto-objeto del encuentro humano con el mundo y la superficial separación entre sentimientos y objetos, sensaciones y acto final de la comprensión. «Vivimos y nos movemos», señala con desdén, «no en una esfera de 'sensaciones' sino de objetos que se nos presentan, no en una esfera de 'sentimientos', sino de valor, significado, etc.»[24]. ¡Qué absurdo es, decía, separar las sensaciones y sentimientos de uno del contexto total de relaciones que permanecen juntas en la unidad de la experiencia!

[22] *GS* VII, 139.
[23] *Ibíd.*, 203.
[24] *GS* VI, 317

Dilthey enfatiza útilmente además en la temporalidad del «contexto de relaciones» que se dan en la «experiencia». La experiencia no es algo estático, sino que, por el contrario, en su unidad de significado tiende a alcanzar y englobar la recolección del pasado y la anticipación del futuro en el contexto global del significado. El «significado» sólo se puede imaginar en función de lo que se espera que sea el futuro. Ni se puede liberar de la dependencia de los materiales que aporta el pasado. El pasado y el futuro forman entonces una unidad estructural con el presente de toda experiencia, y este contexto temporal es el horizonte ineludible dentro del cual se interpreta toda percepción en el presente.

Dilthey hace todo lo posible por demostrar que la temporalidad de la experiencia no es algo impuesto de forma reflexiva por la conciencia (postura que los kantianos tomarían: la mente es el agente activo que impone una unidad en la percepción), sino que más bien ya va implícita en la propia experiencia tal como se nos presenta. En este sentido, se podría decir que Dilthey es un realista más que un idealista: la temporalidad de la experiencia es, como diría Heidegger, «equiprimordial» con la propia experiencia. No es nunca algo añadido a la experiencia. Supongamos que uno intentase en un acto reflexivo captar de forma consciente el curso o progresión de su vida (*das Lebensverlauf*). La unidad en este ejercicio concreto es instructiva, ya que es casi un reflejo del modo en que esta unidad se nos presenta realmente en la conciencia en un nivel prerreflexivo. Dilthey describe su propio esfuerzo para hacer esto:

¿Qué ocurre cuando la «experiencia» (*das Erlebnis*) se convierte en el objeto de mi reflexión? De noche permanezco despierto [por ejemplo] preocupado por la posibilidad de acabar cuando llegue a viejo la obra que he empezado. Pienso qué puedo hacer. En esta «experiencia» hay un conjunto estructural de relaciones: una comprensión objetiva de la situación forma la base, y en esto se basa una postura [*Stellungnahme*] como preocupación-hacia y dolor-por-el-hecho-objetivamente-captado, junto con una lucha por ir *más allá* del hecho. Y todo esto está ahí-para-mí en este su contexto [del hecho] estructural. Está claro que he

provocado una situación que discrimina la conciencia, y he puesto de relieve la relación estructural, la he «aislado». Pero todo lo que he puesto de manifiesto está realmente contenido en la propia experiencia y ha sido simplemente sacado a la luz en este acto de reflexión[25].

El «significado» de un «hecho captado objetivamente» viene implícito en el propio hecho, y el significado es intrínsecamente temporal, definido en términos del contexto de la vida de uno. Dilthey continúa el pasaje anterior afirmando que esto significa algo fundamentalmente importante para cualquier estudio de la realidad humana: «Los componentes de lo que forma nuestra visión de la progresión de nuestra vida [*Anschauung des Lebensverlaufes*] están todos contenidos en *la vida misma*»[26]. Podemos llamar a esto la temporalidad o historicidad interna que no se impone sobre la vida, sino que es intrínseca a ella. Dilthey está afirmando un hecho que es de lo más importante para la hermenéutica: *La experiencia es intrínsecamente temporal* (y esto significa *histórica* en el sentido más profundo de la palabra) *y, por tanto, la comprensión de la experiencia también debe estar en categorías de pensamiento acordes temporalmente* (históricamente).

Por tanto, con la insistencia en la temporalidad de la experiencia Dilthey ha afirmado la base de todos los esfuerzos posteriores por afirmar la «historicidad» del humano estar-en-el-mundo. Historicidad no significa estar centrado en el pasado, o algún tipo de inclinación por la tradición que esclaviza a uno a ideas muertas, historicidad (*Geschichtlichkeit*) es esencialmente la afirmación de la temporalidad de la experiencia humana tal y como la acabamos de describir. Significa que entendemos el presente sólo en el horizonte del pasado y el futuro. Esto no es cuestión de esfuerzo consciente sino que está incorporado en la estructura de la propia experiencia. Pero sacar esta historicidad a la luz tiene consecuencias hermenéuticas, ya que la no historicidad de la interpretación ya no puede aceptarse, ni dejarnos satisfechos con el análisis que se basa firmemente en categorías científicas fundamentalmente ajenas a la his-

---

[25] *GS* VII, 139-40; parafraseado, no traducido literalmente.
[26] *Ibíd.*, 140.

toricidad de la experiencia humana. Deja totalmente claro que la experiencia no va a entenderse en categorías científicas. La tarea está clara: descifrar las categorías «históricas» apropiadas al carácter de la experiencia vivida.

Expresión

El segundo término de la fórmula experiencia-expresión-comprensión, *Ausdruck*, puede traducirse como «expresión». El uso de este término no debería asociar automáticamente a Dilthey con las teorías de la expresión del arte, ya que tales teorías se formulan en términos sujeto-objeto. Por ejemplo, el término «expresión» se asocia casi automáticamente con «sentimiento». «Expresamos» nuestros sentimientos y una teoría de la expresión del arte normalmente ve la obra como una representación simbólica de sentimientos. Wordsworth, representante de la teoría de la expresión de la creación poética, ve un poema como un desbordamiento espontáneo de poderosos sentimientos.

Cuando Dilthey emplea *Ausdruck*, no se está refiriendo principalmente a desbordamiento o a sentimiento sino a algo mucho más globalizador. Para Dilthey una expresión no es fundamentalmente la encarnación de los sentimientos de una persona, sino más bien una «expresión de vida». Una «expresión» se puede referir a una idea, una ley, una forma social, al lenguaje, a cualquier cosa que refleje la huella de la vida interior en el hombre. No se trata esencialmente de un símbolo de sentimiento.

Ausdruck se podría traducir quizás, no como «expresión», sino como una «objetificación» de la mente (conocimiento, sentimiento y deseo) del hombre. La importancia hermenéutica de la objetificación está en que debido a esto la comprensión se puede centrar en una expresión fija, «objetiva» de la experiencia vivida en lugar de luchar por capturarla mediante la introspección. La introspección nunca podría servir como base a los estudios humanos, admitía Dilthey, ya que la reflexión directa sobre la experiencia produce o bien (1) una intuición que no se puede comunicar, o (2) una conceptualización que es en sí misma una expre-

sión de la vida interna. Por tanto, la introspección es una opción poco fiable tanto para el autoconocimiento como para el conocimiento del hombre en los estudios humanos. Las humanidades han de centrarse necesariamente en «expresiones de la vida». Estos estudios, basados en una objetificación de la vida, son intrínsecamente hermenéuticos. ¿En qué tipo de objetos se pueden basar los estudios humanos? Dilthey se mostró muy categórico acerca de su ámbito: «Todo lo que en el espíritu del hombre se ha objetivado entra dentro del área de las *Geisteswissenschaften*. Su circunferencia es tan amplia como la comprensión, y la comprensión tiene como verdadero objeto la objetificación de la vida misma»[27].

La obra de arte como objetificación de la experiencia vivida

Si el ámbito de las humanidades es tan amplio, ¿dónde encaja la comprensión de la obra de arte, especialmente de la obra literaria? Dilthey clasificó las distintas manifestaciones de la vida o de la experiencia interna humana («la vida» no es para Dilthey algo metafísico, sino una profunda fuente oculta tras la propia experiencia vivida; la experiencia humana es aquella tras la cual la reflexión no debería atreverse a ir) en tres categorías: (1) *Ideas* (es decir, «conceptos, juicios y formas de pensamiento más extensas»). Son «simplemente contenido de pensamiento» e independientes del lugar, tiempo y persona en los que aparecen, y por esta razón presentan una cierta precisión y son fáciles de comunicar. (2) *Acciones*. Son más difíciles de interpretar porque en una acción hay un cierto objetivo, pero resulta muy difícil determinar los factores que intervienen en la decisión que dio lugar al acto. Por ejemplo, una ley es un acto de comportamiento público o comunitario, pero de nuevo se plantea el mismo problema. No podemos saber, por ejemplo, *en contra* de qué se decidió hacer el acto. (3) Por último, están las *expresiones de la experiencia vivida*, que incluyen desde las expresiones espontáneas de la vida interior, tales

[27] *Ibíd.*, 148.

como una exclamación o un gesto, hasta las expresiones conscientemente controladas encarnadas en las obras de arte.

Dilthey normalmente se refiere a las dos primeras categorías (ideas y acciones) como «manifestaciones de la vida» (*Lebensäusserungen*), pero para la tercera tiende a reservar el término más específico de «expresiones de la experiencia vivida» (*Erlebnisausdrücke*). Es en esta tercera categoría en la que la experiencia interior humana alcanza su máxima expresión, y en ella la comprensión encuentra su mayor reto:

> ¡Cuán distinta [de idea o acto] es la expresión de la experiencia vivida! Existe una relación especial entre ésta como expresión de la vida misma y la comprensión, que da lugar a ella. La expresión puede contener más del contexto de la vida interior [*seelischen Zusammenhang*] de lo que cualquier introspección puede percibir, ya que surge de las profundidades que la conciencia nunca ilumina[28].

Por supuesto, la obra de arte va mucho más allá de los simples gestos o exclamaciones en su flexibilidad y fiabilidad, ya que los gestos pueden fingir pero el arte apunta o expresa la experiencia misma y, por tanto, no está sujeto a simulaciones:

> En las grandes obras de arte se libera una visión [*ien Geistiges*] del creador, el poeta, el artista, o el escritor y entramos en un reino donde se acaba el fingimiento del que la expresa. Ninguna verdadera obra de arte puede reflejar una realidad ajena al contenido interior [*geistigen Gehalt*] de su autor. De hecho, no desea decir nada absolutamente sobre su autor. Verdadera en sí misma, permanece ahí fija, visible, imperecedera...[29]

Ya nos hemos quitado el problema de la simulación presente en los gestos y en cualquier acto o situación humana con su interacción de intereses conflictivos, ya que la obra

[28] *Ibíd.*, 207.
[29] *Ibíd.*

de arte no apunta en absoluto a su autor, sino a la vida misma.

Precisamente por esta razón la obra de arte es el objeto más fiable, perdurable y provechoso de las ciencias humanas. Con su status fijo y objetivo hace posible una comprensión segura y artística de la expresión. «Así surge en los confines entre conocimiento y acto un círculo o reino en el que la vida se revela con una profundidad inaccesible en la observación, la reflexión o la teoría»[30].

De entre todas las obras de arte, aquellas que están expresadas con el lenguaje poseen quizás más poder para revelar la vida interior del hombre. Debido a la presencia de estos objetos fijos e inamovibles, en este caso las obras literarias, ya ha surgido un cuerpo de teoría sobre la interpretación de los textos: *la hermenéutica*. Los principios de la hermenéutica, decía Dilthey, pueden iluminar el camino hacia una teoría general de la comprensión, ya que «sobre todo... la comprensión de la estructura de la vida interior se basa en la interpretación de las *obras*, obras en las que la textura de la vida interior se expresa perfectamente»[31]. Así, para Dilthey, la hermenéutica adquiere una nueva y mayor importancia: se convierte, no sólo en teoría de la interpretación del texto, sino de cómo la vida se revela y se expresa en las obras.

La «expresión» en este caso, sin embargo, no es una realidad individual y puramente personal, porque entonces no podría ser entendida por otra persona. Cuando la expresión está escrita, utiliza el lenguaje, un medio en común con el entendedor. Asimismo, la experiencia es compartida con el entendedor y la comprensión se produce en virtud de la experiencia análoga. Así se puede plantear la existencia de estructuras generales en y a través de las cuales se produce la comprensión objetiva. Por tanto, una expresión no es en absoluto de una persona, como en la psicologización, sino de una realidad sociohistórica revelada en la experiencia, la realidad sociohistórica de la propia experiencia.

---

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd*, 322.

Comprensión

«Comprensión» (*Verstehen*), al igual que las otras dos palabras de la fórmula de Dilthey, se utiliza con un sentido especial. Así, «comprensión» no se refiere a la comprensión de una noción racional, como un problema matemático. La palabra «comprensión» se reserva para designar la operación en la que la mente capta la «mente» (*Geist*) de la otra persona. No se trata en absoluto de una operación puramente cognitiva de la mente, sino de ese momento especial en que la vida entiende la vida: «Explicamos por medio de procesos puramente intelectuales pero entendemos por medio de la actividad combinada de todos los poderes mentales al aprehender»[32]. En una frase más tensa y famosa de su pensamiento: «Explicamos la naturaleza, pero al hombre tenemos que entenderlo»[33]. Por tanto, la comprensión es el proceso mental mediante el cual comprendemos la experiencia humana viva. Es el hecho que constituye nuestro mejor contacto con la propia vida. Al igual que la experiencia vivida (*Erlebnis*), la comprensión presenta una plenitud que escapa a la teorización racional.

La comprensión nos abre el mundo de las personas individuales y así también nos abre posibilidades en nuestra propia naturaleza[34]. La comprensión no es un simple acto de pensamiento, sino una transposición y reexperimentación del mundo tal y como lo conoce otra persona en la experiencia vivida. No es un acto de comparación consciente y reflexiva, sino una operación de pensamiento silencioso que produce una transposición reflexiva de uno mismo en otra persona[35]. Uno se redescubre a sí mismo en la otra persona. Un hecho más que enfatiza el modo en que la comprensión contrasta con cualquier simple comprensión y explicación científica es que la comprensión tiene valor en sí misma aparte de todas las consideraciones prácticas. No es necesariamente un medio para otra cosa, sino un bien inheren-

---

[32] *GS* V, 172.
[33] *Ibíd.*, 144.
[34] *GS* VII, 145, 215-16; véase *D* 170-71.
[35] *GS* VII, 191.

te. Sólo a través de la comprensión se encuentran los lados específicamente personales y no conceptuales de la realidad. «El secreto de la 'persona' [nos] lleva por su propio bien a nuevos y más profundos esfuerzos por comprender. Y en tal comprensión surge el reino de lo individual que incluye al hombre y a sus creaciones. Aquí está la función comprensiva más apropiada para las ciencias humanas»[36]. Al igual que Schleiermacher, antes que él Dilthey afirma que los estudios humanos se entretienen caprichosamente con lo particular por su propio bien. Las explicaciones científicas a veces se valoran en sí mismas pero con vistas a otra cosa. Cuando algunos tratados se disfrutan en sí mismos, como en el caso de *De rerum natura* de Lucrecio, los vemos como pistas de la naturaleza interior del hombre. En otras palabras, nos trasladamos a los estudios humanos y las categorías de comprensión más bien que a la simple explicación.

El significado de 'historicidad' en la hermenéutica de Dilthey

Dilthey afirmaba constantemente que el hombre es un ser histórico (*ein geschichtliches Wesen*). Pero, ¿qué denota la palabra «histórico» aquí? La respuesta es significativa no sólo para entender la hermenéutica de Dilthey, sino también por la influencia que ha tenido en la teoría hermenéutica posterior.

Dilthey no concibe la historia como algo pasado que permanece frente a nosotros como un objeto. Tampoco apunta la historicidad al hecho ya objetivamente claro de que el hombre nace, vive y muere con el tiempo. No se refiere a la fugacidad y lo efímero de la existencia humana, que es tema para la poesía. Historicidad (*Geschichtlichkeit*) significa dos cosas: (1) El hombre se comprende a sí mismo, no mediante la introspección, sino a través de objetivaciones de la vida. «Lo que el hombre es sólo la historia lo puede

[36] *GS* V, 212-13.

decir»[37]. De otra forma más detallada, «Lo que el hombre es y lo que desea lo experimenta sólo en el desarrollo de su naturaleza a través de los milenios y nunca completamente hasta la última sílaba, nunca con conceptos objetivos sino siempre sólo en la experiencia viva que surge de las profundidades de su propio ser»[38]. En otras palabras, la autocomprensión del hombre no es directa, sino indirecta. Debe dar una vuelta utilizando expresiones fijas del pasado. Dependiente de la historia, es esencial y necesariamente *histórico.*

(2) La naturaleza del hombre no es una esencia fija. En toda su objetivación, el hombre no está pintando simplemente interminables murales en las paredes del tiempo para descubrir lo que su naturaleza ha sido siempre. Por el contrario, Dilthey estaría de acuerdo con otro filósofo de la vida, Nietzsche, en que el hombre es el «animal todavía no determinado» (*noch nicht festgestellte Tier*), el animal que aún no ha determinado lo que es[39]. Además, no está intentando simplemente descubrir sino que aún no ha decidido lo que será. Lo que será está esperando sus decisiones históricas. Más que el timonel en un barco ya acabado es el arquitecto del propio barco. (Esto es lo que Ortega y Gasset llamó posteriormente el «privilegio ontológico»[40] del hombre.) Como el hombre está constantemente tomando posesión de las expresiones formadas que constituyen su herencia, se hace creativamente histórico.

Esta comprensión del pasado no es una forma de esclavitud sino de libertad, la libertad del autoconocimiento cada vez más completo y la conciencia de ser capaz de desear lo que uno va a ser. Ya que el hombre tiene poder para alterar su propia esencia, se podría decir que tiene poder para alterar la propia vida. Posee verdaderos y radicales poderes de creación.

Una consecuencia más de la historicidad es que el hombre no escapa de la historia, porque él es lo que es en y a través de

---

[37] *GS* VIII, 224.
[38] *GS* VI, 57; IX, 173; también *D* 219.
[39] *L* 42.
[40] *L* 44.

la historia. «La totalidad de la naturaleza del hombre es sólo historia»[41]. Para Dilthey, esto dio lugar al relativismo histórico. Él sostenía que «de ninguna manera era posible volver detrás de la relatividad de la conciencia histórica... El 'hombre' tipo se disuelve y cambia en el proceso de la historia»[42]. La historia es en última instancia una serie de visiones del mundo, y no tenemos normas de juicio fijas y firmes para ver la superioridad de una visión del mundo sobre otra[43].

Todo esto únicamente refuerza lo que se dijo antes sobre la temporalidad intrínseca de la comprensión: el significado siempre permanece en un horizonte que se remonta al pasado y se prolonga hacia el futuro. Esta temporalidad se convierte poco a poco en una parte intrínseca del concepto de «historicidad» de forma que el término viene a referirse no sólo a la dependencia que el hombre tiene de la historia para su autocomprensión y autointerpretación, y a su finitud creativa al determinar su propia esencia históricamente, sino también a la inescapabilidad de la historia y la temporalidad intrínseca de toda comprensión.

Las consecuencias hermenéuticas de la «historicidad» están siempre presentes en Dilthey, hasta tal punto que Bollnow muy bien observa que, junto con la concepción de la unidad de la vida y la expresión, la concepción de historicidad es fundamental para entender a Dilthey[44]. Cuando se distingue a Dilthey de otros filósofos de la vida, es precisamente esta historicidad lo que lo distingue de Bergson y otros. Dilthey fue quien dio el verdadero impulso al interés moderno por la historicidad. Como Bollnow muy bien observa: «Todos los esfuerzos recientes por entender la historicidad humana encuentran en Dilthey su impulso decisivo»[45]. En pocas palabras, él es el padre de las concepciones modernas de la historicidad.

---

[41] *GS* VIII, 166.

[42] *Ibíd.*, 6.

[43] *GS* I, 123 ff.; V, 339 ff.; VIII, *passim*. Todas discuten su doctrina de las visiones del mundo. En *PhWD* 85-95 se presenta una exposición en inglés.

[44] *D* 221.

[45] *L* 6.

Ni la propia hermenéutica de Dilthey ni la de Heidegger o Gadamer, que estudiaremos en breve, se pueden concebir si no es en términos de historicidad, sobre todo de la temporalidad de la comprensión. En la teoría hermenéutica, el hombre se considera dependiente de la constante interpretación del pasado, y así casi se podría decir que el hombre es un «animal hermenéutico», que se comprende a sí mismo mediante la interpretación de una herencia y un mundo compartido que le ha sido legado por sus antepasados, una herencia constantemente presente y activa en sus acciones y decisiones. En la historicidad, la hermenéutica moderna encuentra sus bases teóricas.

El círculo hermenéutico y la comprensión

Las operaciones de compresión, según Dilthey, tienen lugar dentro del principio del círculo hermenéutico ya enunciado por Ast y Schleiermacher. El todo se define por las partes y recíprocamente las partes sólo se pueden entender con referencia a un todo. El término crucial en Dilthey es «significado». El significado es lo que la comprensión capta en la interacción recíproca esencial entre el todo y las partes.

Como se ha indicado previamente, la frase proporciona un claro ejemplo de la interacción entre el todo y las partes y la necesidad de ambos: del significado de las partes individuales se obtiene una comprensión del sentido del todo que a su vez cambia la indeterminación de las palabras por un modelo fijo y significativo. Dilthey cita este ejemplo y luego afirma que existe la misma relación entre las partes y el todo de la vida de uno. El significado del todo es un «sentido» derivado del significado de las partes individuales. Un acontecimiento o una experiencia puede alterar de tal forma nuestras vidas que lo que anteriormente fue significativo deja de tener importancia y una experiencia pasada que aparentemente no era importante puede adquirir significado retrospectivamente. El sentido del todo determina la función y el significado de las partes. Y el significado es algo histórico. Es una relación del todo con las partes vista

por nosotros desde una perspectiva dada, en un tiempo determinado y para una combinación de partes dada. No es algo que esté por encima o fuera de la historia, sino una parte de un círculo hermenéutico siempre históricamente definido.

Por tanto, el significado y la significatividad son contextuales. Forman parte de la situación. Por ejemplo, el significado de la frase «He venido a darle las buenas noches a mi rey y señor» es sólo en sentido trivial clara o significativa fuera de su situación. El significado de esta afirmación es distinto si lo dice: (1) el viejo sirviente de *The Cherry Orchard,* (2) el criado en *Fausto,* (3) Smerdyakov en *The Brothers Karamazov,* o la fuente literal en este caso, (4) Kent en *El Rey Lear.*

Veamos brevemente ahora el significado de esta frase en su contexto. En el último acto de la obra, cuando acaba la batalla y el bastardo Edmund está abatido y moribundo, el fiel Kent entra. Éste expresa su gran lealtad con simples y conmovedoras palabras de despedida. ¡Qué mundo de significado expresa aquí la palabra 'master' [señor]! En ella no sólo oímos la relación de Kent con Lear sino en resonancia el tema de simple lealtad en el orden jerárquico de las cosas. Por supuesto, estas palabras hacen mucho más que expresar simplemente el carácter de Kent y su relación con Lear. Tienen una importancia funcional, ya que esta simple frase va seguida de la pregunta: «¿No está él aquí?» que desencadena la trágica acción final de la obra. De golpe, la atención se centra en la ausencia de Lear y Cordelia, que no presagia nada bueno, lo que induce a Edmund a decirles que él ha ordenado sus muertes y a hacer un esfuerzo vano por revocar la orden. Y luego entra el viejo «señor», ahora señor de sí mismo, pero no señor de los sucesos que el deterioro fatídico de su verdadero dominio pone en marcha. Entra con el tesoro que había desechado antes en los brazos. ¡Cuánto ha cambiado el significado de «amor» y «lealtad» para Lear a lo largo de la obra! ¡Qué tremendo cambio han producido los acontecimientos en el significado de su determinación de dividir el reino!

El significado es histórico: ha cambiado con el tiempo, es una cuestión de relación, siempre relacionado con la perspectiva desde la cual se ven los acontecimientos. El signifi-

cado no es fijo y firme. Incluso el significado de *El Rey Lear* como obra cambia. Para nosotros que permanecemos en un universo postjerárquico y deístico y en un contexto social muy distinto, el significado es obviamente distinto de lo que debe haber sido para los contemporáneos de Shakespeare. La historia de las interpretaciones de etapa de Shakespeare muestra que hay un Shakespeare del siglo XVII, XVIII, XIX y XX, al igual que hay una versión aristotélica de Platón, un Platón medieval, del siglo XVI, XIX e incluso del siglo XX. La interpretación siempre permanece en el lugar que ocupa el propio intérprete. El significado depende de esto, no importa lo autosuficiente que pueda parecer dentro de una obra, poema o diálogo. Así, comprobamos que Dilthey tenía razón al afirmar que el significado puede ser de varios tipos pero siempre es un tipo de cohesión, relación o fuerza vinculante, siempre está en un contexto (*Zusammenhang*).

Aunque el significado sea seguramente una cuestión de relación y contexto, esto no significa que esté «suspendido en el aire» como una construcción artística que flota libremente. No es algo reservado y frente a nosotros como un objeto. Es ese algo no objetivo que objetivamos parcialmente al hacer *un* significado explícito. Dilthey dice que «la significatividad surge fundamentalmente de la relación de la parte con el todo que se basa en la naturaleza de la experiencia vivida»[46]. En otras palabras, el significado es inmanente a la textura de la vida, es decir, a nuestra participación de la experiencia vivida. Es en última instancia «la categoría fundamentalmente englobadora bajo la cual la vida se hace comprensible»[47]. Como se ha dicho anteriormente, «la vida» no es algo metafísico sino «experiencia vivida». Con una expresión típica, Dilthey dice de esta información básica de la vida que «la vida es el hecho [*Grundtatsache*] o elemento básico que debe ser el punto de partida para la filosofía. Se conoce desde dentro. Es algo detrás de lo cual no podemos ir. La vida no se puede traer delante de la barra de la razón»[48]. Nuestro acceso a la comprensión de la «vida» es

46 *GS* VII, 233.
47 *Ibíd.*, 232.
48 *Ibíd.*, 359.

más profundo que la razón, ya que la vida se hace comprensible a través de sus objetivaciones. Aquí en el reino de los objetos se puede construir un mundo de relaciones reales que son captadas por los individuos en el presente de la experiencia vivida. El significado no es subjetivo, no es una proyección del pensamiento sobre el objeto, es una percepción de una relación real dentro de un nexo previo a la separación del sujeto y el objeto en el pensamiento. Comprender el significado supone entrar en una relación real, no imaginaria con las formas de «espíritu» objetivado que encontramos en todas partes a nuestro alrededor. Es una cuestión de interacción del individuo con el *Geist* objetivo dentro de un círculo hermenéutico que presupone que ambos interactúen. Significado es el nombre dado a los distintos tipos de relaciones que se producen en esta interacción.

La circularidad de la comprensión tiene otra consecuencia de gran importancia para la hermenéutica: en realidad no existe ningún punto de partida para la comprensión, ya que cada parte presupone las demás.

Esto quiere decir que no puede haber comprensión «sin presuposición». Cada acto de comprensión se produce en un contexto u horizonte determinado. Incluso en las ciencias se explica algo sólo «en función de» un marco de referencia. La comprensión en las humanidades toma por contexto la «experiencia vivida» y la comprensión que no tiene relación con la experiencia vivida no es adecuada para los estudios humanos (*Geisteswissenschaften*). Un acercamiento interpretativo que ignora la historicidad de la experiencia vivida y aplica categorías intemporales a los objetos históricos sólo puede afirmar ser «objetiva» con ironía, ya que desde el principio ha distorsionado el fenómeno.

Dado que nosotros siempre entendemos desde nuestro propio horizonte, que es parte del círculo hermenéutico, no puede producirse comprensión no posicional de nada. Comprendemos mediante referencia constante a nuestra experiencia. Por tanto, la tarea metodológica del intérprete no consiste en sumergirse totalmente en su objeto (lo cual de todos modos sería imposible) sino más bien en encontrar formas viables de interacción de su propio hori-

zonte con el del texto. Como mostraremos más adelante, ésta es la cuestión a la que Gadamer presta una atención considerable: cómo podemos conseguir, dentro del uso permitido de nuestro propio horizonte, una apertura al texto que no imponga previamente nuestras propias categorías sobre éste.

La relevancia de Dilthey para la hermenéutica: conclusión

La Contribución de Dilthey consistió en la ampliación del horizonte de la hermenéutica colocándolo en el contexto de la interpretación de los estudios humanos. Su reflexión sobre el problema hermenéutico comenzó muy a la sombra del psicologismo de Schleiermacher, y sólo gradualmente concibió la interpretación como algo centrado en la expresión de la «experiencia vivida» sin referencia a su autor. Pero cuando lo hizo, la hermenéutica y no la psicología tuvo que convertirse en la base de los estudios humanos. Esto satisfizo dos de los objetivos principales de Dilthey. En primer lugar, centró el problema de la interpretacióppn en un objeto que presentaba una condición fija, perdurable y objetiva. Así, las ciencias humanas podían prever la posibilidad de conocimiento válido objetivamente, ya que el objeto era relativamente inalterable en sí mismo. En segundo lugar, el objeto claramente exigía modos de comprensión «histórica» más bien que científica. Sólo se podía entender mediante su referencia a la vida misma en toda su historicidad y temporalidad. La cada vez más profunda agudeza del significado de expresiones de la vida sólo podía aparecer mediante la comprensión histórica.

Las consecuencias de ésta para la teoría literaria son que uno puede hablar de nuevo significativamente de la «verdad» de una obra literaria y, como corolario, que la forma no se considera como un elemento en sí mismo, sino como un símbolo de realidades interiores. Para Dilthey, el arte es la expresión más pura de la vida. La gran literatura tiene sus raíces en la experiencia vivida de los misterios de la vida: el porqué y cómo del nacimiento y la muerte, la alegría y la

pena, el amor y el odio, el poder y la debilidad del hombre, su lugar ambiguo en la naturaleza. Como Bollnow observa, «cuando uno valora el arte por lograr expresar la vida, entonces niega la idea de que uno lo valora únicamente por su propio interés»[49]. Así, aunque la obra de arte sea un bien en sí mismo y su encuentro no sea un medio para ningún otro fin, la obra no calla acerca del hombre, sino que habla a su naturaleza interior y está relacionada con algo que hay más allá de ésta. El arte no es, en otras palabras, el más puro y desinteresado juego con las formas que algunos estéticos suponen. Es una forma de alimentación espiritual que expresa las fuentes de la vida. Como encabezamiento de la obra de Dilthey *The Three Epochs of Modern Aesthetics and Its Present Task* [Las Tres Épocas de la Estética Moderna y Su Tarea Actual] (1892) aparece la siguiente máxima de Schiller: «¡Ojalá al final se abandonase la demanda de belleza y fuese sustituida sólo y exclusivamente por la demanda de verdad»[50]. El arte no es una fantasía y deleite poético sino la expresión de la verdad de la experiencia vivida. «La verdad» aquí no se utiliza, por supuesto, en un sentido metafísico, sino como la fiel representación de la realidad interior.

La interpretación de la obra de arte literaria, entonces, se sitúa en Dilthey en el contexto de la historicidad de la autocomprensión del hombre. Es histórica no sólo por el hecho de que debe interpretar un objeto heredado históricamente, sino por el hecho de que uno debe entender el objeto en el horizonte de la propia temporalidad y posición de uno en la historia. Puesto que la obra expresiva implica la autocomprensión del hombre, abre una realidad que no es ni «subjetiva» ni realmente «objetiva» (es decir, separada del horizonte de nuestra autocomprensión). Metodológicamente, esto confronta a la interpretación diariamente con el problema de la comprensión del significado de algún modo fuera de la dicotomización sujeto-objeto característica del pensamiento científico.

Mucho ha cambiado en la hermenéutica desde la época

---

[49] *L* 74.

[50] «*Die drei Epochem der modernen Ästhetic und ihre heutige Aufgabe*», *GS* VI.

de Dilthey. Observamos desde nuestra posición estratégica que no logró escaparse del todo del cientifismo y objetividad de la escuela histórica que él se había comprometido a trascender. Podemos ver más claramente hoy que la búsqueda de un «conocimiento objetivamente válido» fue en sí misma un reflejo de ideales científicos completamente contrarios a la historicidad de nuestra autocomprensión. Incluso podemos afirmar que «la vida» es en sí misma una categoría sospechosamente próxima al «espíritu objetivo» de Hegel, independientemente de lo mucho que Dilthey protestase en contra del idealismo absoluto e intentase basar la hermenéutica en hechos empíricos libres de toda metafísica[51]. Podemos criticar el hecho de que Dilthey viese la comprensión, al igual que Schleiermacher, como la reexperimentación (*Nacherleben*) y reconstrucción de la experiencia del autor y, por tanto, análoga al acto de la creación. Porque nuestro acto de comprensión de la *Novena Sinfonía* de Beethoven es, por supuesto, de carácter muy diferente al del acto en la participación de Beethoven al crearla. La obra habla con todo su impacto. Los procesos de su creación implican un conocimiento que no es necesario para «comprender» lo que «se dice» en la obra.

Pero Dilthey renovó el proyecto de una hermenéutica general y avanzó en él de forma significativa. Lo colocó en el horizonte de la historicidad, dentro del cual se ha experimentado un importante desarrollo posteriormente. Estableció las bases para el pensamiento de Heidegger sobre la temporalidad de la autocomprensión. Se le puede muy bien considerar como el padre de la «problemática» hermenéutica contemporánea.

---

[51] Fundamentalmente Dilthey defendía que Hegel construía metafísicamente y él analizaba lo dado (*GS* VII, 150), pero parecían tener el mismo principio: las objetivaciones históricas de la mente revelan el hombre a sí mismo.

Capítulo IX

CONTRIBUCIÓN DE HEIDEGGER A LA HERMENÉUTICA EN *SER Y TIEMPO*

Husserl y Heidegger: dos tipos de fenomenología

Igual que Dilthey vio la hermenéutica en el horizonte de su propio proyecto de encontrar una teoría del método orientada históricamente para las *Geisteswissenschaften*, así Heidegger utilizó la palabra «hermenéutica» en el contexto de su búsqueda más amplia de una ontología más «básica». Se podría decir que Heidegger defendía las reivindicaciones del *Leben* contra el *Geist* siguiendo la tradición de esos dos grandes filósofos de la vida que fueron Nietzsche y Dilthey, pero de manera diferente y a un nivel distinto. Lo mismo que Dilthey, Heidegger quería un método que revelase la vida en función de ella misma, y en *Ser y Tiempo* (1927) aprobó el objetivo de Dilthey de comprender la vida a partir de la vida misma[1]. Desde el principio Heidegger buscó un método para ir tras y llegar a la raíz de las concepciones occidentales del Ser, una «hermenéutica» que le permitiese demostrar las presuposiciones en las que se han basado. Al igual que Nietzsche, deseaba poner en entredicho la tradición metafísica occidental.

Heidegger encontró en la fenomenología de Edmund Husserl herramientas conceptuales a las que no tuvieron acceso Dilthey o Nietzsche y un método que podía dejar expuestos los procesos del ser en la existencia humana de tal modo que el ser, y no sólo la propia ideología, se pudiera ver. Pues la fenomenología había abierto el reino de la aprehensión preconceptual de los fenómenos.

Sin embargo, este nuevo «reino» tenía una importancia

---

[1] *SZ* 398.

bastante distinta para Heidegger que para Husserl. Mientras que Husserl lo había enfocado con la idea de hacer ver el funcionamiento de la conciencia como subjetividad trascendental, Heidegger veía en él el medio vital del estar en el mundo histórico del hombre. En su historicidad y temporalidad, él veía pistas de la naturaleza del ser. El ser tal y como se revela en la experiencia vivida escapa a la conceptualización, la espacialización y las categorías intemporales del pensamiento centrado en la idea. El ser era el prisionero oculto, casi olvidado de las categorías estáticas occidentales que Heidegger esperaba liberar. ¿Podían la teoría y el método fenomenológicos proporcionar los medios?

En parte lo hizo, pero tal fue la deuda de Heidegger a Dilthey y Nietzsche y tal fue el carácter de su búsqueda de una crítica de la metafísica occidental y específicamente de la ontología, que se sintió muy incómodo con el deseo de Husserl de remontar todos los fenómenos a la conciencia humana, es decir, a la subjetividad trascendental. Heidegger sostenía que la facticidad del ser es aún más básica que la conciencia y el conocimiento humano, mientras que Husserl tendía a considerar incluso la facticidad del ser como un dato de la conciencia[2]. Tal perspectiva basada en la subjetividad no proporcionaba el marco dentro del cual el tipo de crítica que Heidegger tenía en mente se podía llevar a cabo con éxito. Aunque era suficiente para una revisión trascendental en epistemología, cuyas ramificaciones aún se sienten en muchos ámbitos hoy día[3], no era en sí misma lo que Heidegger podía utilizar para reformular la cuestión del ser.

Es importante para la definición de la hermenéutica que el tipo de fenomenología que Heidegger desarrolló en *Ser y Tiempo* a veces se llame fenomenología hermenéutica[4]. Esta denominación es mucho más que una subdivisión dentro del campo que Husserl tenía en mente. Más bien, apunta a dos tipos de fenomenología muy distintos. La deuda de Heidegger a Husserl era mucho menos que mínima, y resul-

---

[2] *WM* 241.

[3] Véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement.*

[4] Como en *ibid.*, I, 318-26, 339-49.

ta sorprendente cómo muchas de sus primeras concepciones tienen su origen en Husserl, pero se colocan en un nuevo contexto y al servicio de un fin distinto. Por tanto, sería un error ver el «método fenomenológico» como una doctrina formulada por Husserl y utilizada por Heidegger con otro propósito. Por el contrario, Heidegger reconsideró el concepto de la propia fenomenología para que el método fenomenológico adquiriese un carácter totalmente distinto.

Esta diferencia se tipifica en la propia palabra «hermenéutica». Husserl nunca la utilizó con referencia a su obra, mientras que Heidegger afirmó en *Ser y Tiempo* que las auténticas dimensiones de un método fenomenológico lo hacen hermenéutico. Su proyecto en *Ser y Tiempo* era una «hermenéutica del *Dasein*». La elección de Heidegger del término «hermenéutica», una palabra cargada de asociaciones, desde sus raíces griegas hasta su uso moderno en filología y teología, sugiere la tendencia anticientífica que contrasta de forma significativa con Husserl. Esta misma tensión se postpone a la «hermenéutica filosófica» de Hans-Georg Gadamer, imprimiendo la propia palabra con notas de anticientifismo.

Sus actitudes opuestas con respecto a la ciencia se pueden considerar como una clave para las diferencias entre Husserl y Heidegger, que parecen deducirse lógicamente de la temprana formación del primero en matemáticas y del segundo en teología. Para Husserl, la filosofía tiene que convertirse en una «ciencia rigurosa»[5], un «empiricismo superior». Para Heidegger ni todo el rigor del mundo convertiría el conocimiento científico en un objetivo final. Las tendencias científicas de Husserl se reflejan en su búsqueda de conocimiento apodíctico, sus reducciones y su tendencia a buscar lo visualizable e imaginable mediante reducción eidética. Los escritos de Heidegger casi no mencionan el conocimiento apodíctico, las reducciones trascendentales o la estructura del ego. Después de *Ser y Tiempo*, Heidegger vuelve cada vez más a reinterpretar a los primeros filósofos,

---

[5] Véase la obra bastante temprana de Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft.*

Kant, Nietzsche, Hegel y la poesía de Rilke, Trakl o Hölderlin. Su pensamiento se vuelve más «hermenéutico» en el sentido tradicional de centrarse en la interpretación de los textos. La filosofía en Husserl sigue siendo básicamente científica y esto se refleja en la importancia que tiene para las ciencias hoy día. En Heidegger la filosofía se vuelve histórica, una recuperación creativa del pasado, una forma de interpretación[6]. Incluso aunque Heidegger nunca había designado su análisis del *Dasein* como una «hermenéutica», todavía se podía designar filósofo hermenéutico por excelencia por la fuerza de todo su modo posterior de proceder.

Las líneas entre los dos tipos de fenomenología hacen uso de otro tema: la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Husserl había observado la temporalidad de la conciencia y aportado una descripción fenomenológica de la conciencia interna del tiempo, pero su deseo de conocimiento apodíctico lo llevó a traducir esta temporalidad a los términos estáticos y presentacionales de la ciencia, básicamente para negar la temporalidad del ser mismo y afirmar un reino de ideas por encima del flujo. Así, Heidegger afirmó en 1962 que la fenomenología de Husserl elaboraba «un patrón establecido por Descartes, Kant y Fichte. La historicidad del pensamiento sigue siendo completamente ajena a esta postura»[7]. Al mismo tiempo, Heidegger sentía que este análisis en *Ser y Tiempo* «era, como aún pienso hoy [1962], un apresamiento firme materialmente justificativo, al principio de la fenomenología»[8]. La fenomenología no necesita construirse tan necesariamente como una manifestación de la conciencia. También puede ser un medio para revelar el ser, en toda su facticidad e historicidad. Para comprender el significado de esto, recurrimos al análisis de Heidegger de la fenomenología en §7 de *Ser y Tiempo*.

[6] Los dos tipos de interpretación antitéticos descritos por Ricoeur –*récollection du sens* (desmitologización) y *exercice de soupçon* (desmistificación)– funcionan ambos en Heidegger, aunque predomina el primero. Véase *DI* 36-44.

[7] Carta a W.J. Richardson en abril de 1962 escrita como prefacio del *TPhT* XV de Richardson.

[8] *Ibíd.*

FENOMENOLOGÍA COMO HERMENÉUTICA

En el apartado de *Ser y Tiempo* titulado «*The Phenomenological Method of Investigation*», Heidegger hace referencia explícita a su método como una «hermenéutica». Aunque puede surgir la pregunta de qué significa esto para la fenomenología, hay otra pregunta igual de importante para este estudio: ¿Qué significa esto para la hermenéutica? Sin embargo, antes de afrontar esta cuestión, hay que analizar la nueva definición que Heidegger hizo de la fenomenología.

Heidegger recurre a las raíces griegas de la palabra: *phainomenon o phainesthai* y *logos* y dice que *phainomenon* significa «aquello que se muestra, lo manifestado, lo revelado [*das Offenbare*]». El *pha* es similar al griego *phōs*, que significa luz o luminosidad, «aquello en lo que algo puede manifestarse o hacerse visible»[9]. Entonces, los fenómenos son «la recolección de lo que está expuesto a la luz del día, o se puede llevar a la luz, lo que los griegos identificaban simplemente con *ta onta, das Seinde*, lo que es»[10].

Este «hacerse manifiesto» o forma de revelar algo «tal como es» no debería interpretarse, según Heidegger, como una forma secundaria de hacer referencia, como cuando algo «parece ser otra cosa». Ni es como un síntoma de algo, apuntando a otro fenómeno más primario. Más bien, se trata de una forma de mostrar o dar a conocer algo tal y como es en su manifestación.

No hay duda de que el sufijo *-ología* en fenomenología tiene su origen, por supuesto, en la palabra griega *logos*. Según Heidegger, *logos* es aquello que se expresa al hablar. Por tanto, el sentido más profundo de *logos* es dejar que algo aparezca. Heidegger no lo define como definiría la «razón» o el «motivo», sino que más bien sugiere la función expresiva, que hace posible la razón y el fundamento. Tiene una función apofántica, apunta a los fenómenos. En otras palabras, tiene una función «como», ya que deja ver algo *como* algo.

---

9 *SZ* 28.
10 *Ibid.*

Pero esta función no es libre, sino que es cuestión de revelar o traer a manifestación lo que algo es. Saca algo de la ocultación a la luz del día. La mente no proyecta un significado sobre el fenómeno, sino que más bien lo que aparece es una manifestación ontológica de la cosa misma. Está claro que mediante el dogmatismo se puede forzar algo a que se vea sólo el aspecto deseado de algo. Pero dejar que algo aparezca como lo que es se convierte en una cuestión de aprender a permitirle que lo haga, ya que se da a ser visto. El *logos* (habla) no es en realidad un poder que el usuario da al lenguaje, sino un poder que el lenguaje le da a él, un medio de ser poseído por lo que se manifiesta a través de éste.

Por tanto, la combinación de *phainesthai* y *logos* como fenomenología significa dejar que las cosas se manifiesten como lo que son, sin forzar nuestras propias categorías sobre ellas. Significa un cambio de dirección a otra distinta de la que uno está acostumbrado: no somos nosotros los que apuntamos hacia las cosas, sino más bien son las cosas las que se nos muestran a nosotros. Esto no es sugerir un animismo primitivo sino el reconocimiento de que la misma esencia de la verdadera comprensión es la de ser guiada por el poder de la cosa para manifestarse. Esta concepción es una expresión de la intención de Husserl de volver a las cosas mismas. La fenomenología es un modo de ser guiado por el fenómeno mediante un camino de acceso que pertenece verdaderamente a éste.

Tal método tendría una gran relevancia para la teoría hermenéutica, ya que implica que la interpretación no se basa en la conciencia y en las categorías humanas sino en la capacidad para manifestarse de la cosa que nos encontramos, la realidad que viene a presentársenos. Pero Heidegger estaba preocupado por la metafísica y la cuestión del ser. ¿Podría este método acabar con la subjetividad y carácter especulativo de la metafísica? ¿Se podría aplicar a la cuestión del ser? Desafortunadamente la tarea es complicada por el hecho de que el ser no es realmente un fenómeno en absoluto, sino algo mucho más globalizador y difícil de aprehender. Nunca se puede convertir realmente en un objeto para nosotros, ya que estamos siendo en el acto mismo de constituir un objeto como objeto.

Todavía en *Ser y Tiempo* Heidegger encuentra una forma de acceso en el hecho de que uno tiene con su existencia, junto *con* ella, una cierta comprensión de lo que significa la plenitud de ser. No se trata de una comprensión fija, sino formada históricamente y acumulada en la experiencia misma de encontrarse con fenómenos. Entonces, quizás se puede interrogar al ser mediante un análisis de cómo se produce la aparición. La ontología ha de convertirse en fenomenología. Debe recurrir a los procesos de comprensión e interpretación mediante los cuales las cosas se manifiestan. Debe exponer el modo y la dirección de la existencia humana. Debe hacer visible la estructura invisible del estar-en-el-mundo.

¿Cómo se relaciona esto con la hermenéutica? Esto significa que la ontología, como fenomenología del ser, debe convertirse en una «hermenéutica» de la existencia. Pero este tipo de hermenéutica seguramente no es metodología filológica anticuada, o incluso la metodología general de las *Geisteswissenschaften* prevista por Dilthey. Expone lo que estaba escondido. Constituye, no una interpretación de una interpretación (que es la explicación textual), sino el acto de interpretación primario que saca algo a la luz por primera vez.

El significado metodológico de la descripción fenomenológica es *interpretación* [*Auslegung*, exponer]. El *logos* de una fenomenología del *Dasein* tiene el carácter de *hermēneuein* [interpretar] mediante el cual es dado a conocer al *Dasein* la estructura de su propio ser y el significado auténtico del ser que se da en su comprensión [preconsciente] del ser. La fenomenología del *Dasein* es la hermenéutica en el sentido original de la palabra, que designaba el negocio de la interpretación[11].

De golpe la hermenéutica se ha convertido en «interpretación del ser del *Dasein*»[12]. Filosóficamente, presenta las estructuras básicas de posibilidad para el *Dasein*.

Es un «análisis de la existencialidad de la *Existenz*»[13], es

[11] *Ibíd.*, 37.
[12] *Ibíd.*
[13] *Ibíd.*, 38.

decir, de las auténticas posibilidades de ser para ser. Según Heidegger, la hermenéutica es esa función anunciadora fundamental mediante la cual el *Dasein* se da a conocer a sí mismo la naturaleza del ser. La hermenéutica como fenomenología de la interpretación para las humanidades es una forma derivada que descansa en y surge de la función ontológica primaria de interpretar. Es una ontología regional que ha de basarse en una ontología más fundamental.

En efecto, la hermenéutica se convierte en una ontología de la comprensión y de la interpretación. Mientras algunos críticos de Heidegger en nombre de la disciplina filológica de la hermenéutica pueden ver alarmados esta deserción de la definición recibida, en realidad ésta profundiza y alarga la tendencia histórica a definir la hermenéutica de una forma cada vez más completa, ya que la hermenéutica en Schleiermacher ha buscado una base en las condiciones que pertenecen a todo diálogo, y Dilthey intentó ver la comprensión como un poder del hombre a través del cual la vida se encuentra con la vida. Pero la comprensión en Dilthey no estaba universalizada, ya que mantenía la idea de una comprensión «histórica» distinta de la científica. Heidegger da el último paso y define la esencia de la hermenéutica como el poder ontológico de comprensión e interpretación que hace posible la revelación del ser de las cosas y, en última instancia, de las potencialidades del propio ser del *Dasein*.

Se podría decir de otra forma: la hermenéutica es todavía la teoría de la comprensión, pero la comprensión se define de forma diferente (ontológica).

La naturaleza de la comprensión: cómo Heidegger va más allá de Dilthey

Comprensión (*Verstehen*) es un término especial en Heidegger, que no significa ni lo que la palabra inglesa denota comúnmente, ni lo que el término significó para Dilthey. En inglés «comprensión» sugiere afinidad, la capacidad de sentir algo de lo que otra persona está experimentando. Hablamos de una «mirada comprensiva» y con

esto sugerimos algo más que simple conocimiento objetivo. Es algo parecido a participación en la cosa comprendida. Una persona puede tener un conocimiento muy amplio pero poca comprensión, ya que la comprensión parece meterse en lo que es esencial y, en algunos usos, personal. En Schleiermacher, la comprensión se basaba en su afirmación filosófica de la identidad de realidades interiores (*Identitätsphilosophie*) de tal forma que, al comprender, uno vibraba al unísono con el hablante como comprendido. La comprensión implicaba tanto fases comparativas como adivinatorias. En Dilthey, la comprensión se refería a ese nivel más profundo de comprensión implicado en la captación de un cuadro, un poema o un hecho social, económico o psicológico, como algo más que una simple información, como una «expresión» de «realidades internas» y, en última instancia, como una expresión de la «vida» misma.

Todas esas concepciones de la comprensión traen consigo asociaciones bastante ajenas a la definición de Heidegger. Para Heidegger, la comprensión es el poder para captar las propias posibilidades de ser de uno, dentro del contexto del mundo en el que uno existe. No es una capacidad especial o don para sentirse en la situación de otra persona, ni es el poder para captar el significado de alguna «expresión de la vida» a un nivel más profundo. La comprensión se concibe no como algo que se posee, sino más bien como un modo o elemento constituyente del estar-en-el-mundo. No es una entidad en el mundo, sino más bien la estructura en el ser que hace posible el verdadero ejercicio de comprensión a nivel empírico. La comprensión es la base para toda interpretación. Es cooriginaria con la existencia y está presente en todo acto de interpretación.

La comprensión es pues ontológicamente fundamental y previa a todo acto de existencia. Un segundo aspecto de ésta es que la comprensión siempre se relaciona con el futuro. Este es su carácter proyectivo (*Entwurfscharakter*). Pero la proyección debe tener una base, y la comprensión también está relacionada con la situación de uno (*Befindlichkeit*). Pero la esencia de la comprensión no está simplemente en captar la situación de uno, sino en la revelación de potencialidades concretas para estar dentro del horizonte de la

colocación de uno en el mundo. Para este aspecto de la comprensión Heidegger utiliza el término «existencialidad» (*Existenzialität*).

Una característica importante de la comprensión, según Heidegger, es que siempre opera dentro de un conjunto de relaciones ya interpretadas, un todo relacional (*Bewandtnisganzheit*). Las implicaciones de esto para la hermenéutica son transcendentales, sobre todo cuando se conectan con la ontología de Heidegger. Dilthey ya había afirmado que la significatividad es siempre cuestión de referencia a un contexto de relaciones (*Strukturzusammenhang*), un ejemplo del principio familiar de que la comprensión siempre opera dentro de un «círculo hermenéutico» en lugar de proceder en progresión ordenada desde las partes simples y autosuficientes al todo. Sin embargo, la hermenéutica fenomenológica de Heidegger llega más lejos: explora las implicaciones del círculo hermenéutico para la estructura ontológica de toda comprensión e interpretación existencial humana. Por supuesto, la comprensión no ha de concebirse como algo metafísico, por encima de la existencia sensible del hombre, sino como algo inseparable de ésta. Heidegger no niega tanto la concepción de Dilthey orientada a la experiencia como la coloca en un contexto ontológico. Esto se ve en el hecho de que la comprensión no se puede separar de la disposición de ánimo, ni por otra parte se puede imaginar sin «mundo» o «significatividad». La clave es que la comprensión en Heidegger se ha hecho ontológica. Para aclarar esto vamos a ver cómo considera Heidegger el concepto de mundo.

El mundo y nuestra relación con los objetos del mundo

El término «mundo» en Heidegger no se refiere a nuestro entorno, considerado objetivamente, sino al universo tal y como se manifiesta ante una mirada científica. Se aproxima más a lo que podríamos llamar nuestro mundo personal. El mundo no es el conjunto de todos los seres sino el todo en el que el ser humano siempre se encuentra ya

inmerso, rodeado por su capacidad de manifestarse tal como se revela mediante una comprensión siempre englobadora.

Concebir el mundo como algo distinto del sí mismo sería totalmente antitético a la concepción de Heidegger, ya que esto presupondría precisamente la separación del sujeto y el objeto que surge dentro del contexto relacional llamado mundo. El mundo es anterior a cualquier separación del sí mismo y el mundo en el sentido objetivo. Es previo a toda «objetividad», a toda conceptualización. Es, por tanto, previo a la subjetividad, ya que tanto la subjetividad como la objetividad se conciben dentro del esquema sujeto-objeto.

El mundo no se puede describir intentando enumerar las entidades que hay dentro de él. En este proceso el mundo sería omitido, ya que el mundo es precisamente lo que se presupone en todo acto de conocimiento de una entidad. Cada entidad del mundo se entiende como una entidad *en términos de* mundo, que está siempre ya ahí. Las entidades que forman el mundo físico del hombre no son mundo en sí mismas sino que están en un mundo.

Sólo el hombre tiene mundo. El mundo es tan globalizador y, al mismo tiempo, tan cercano, que pasa desapercibido. Vemos precisamente a través de él, pero no podríamos ver nada en su propia manifestatividad sin él. Desapercibido, presupuesto y globalizador, el mundo está siempre presente, transparente y evitando todo intento de ser percibido como objeto.

Así, se abre un nuevo reino, el mundo, que hay que explorar. No va a ser fácil abordar esta tarea, ya que ni la descripción empírica de las entidades de éste, ni incluso la interpretación ontológica de su ser individual como tal, encontrarán el fenómeno del mundo[14]. El mundo es algo que se percibe «junto con» las entidades que aparecen en el mundo, pero la comprensión debe ser a través del mundo. Es fundamental para toda comprensión. El mundo y la comprensión son partes inseparables de la constitución ontológica del existir del *Dasein*.

A la discreción del mundo corresponde la discreción de

[14] *Ibíd.*, 64.

algunos objetos del mundo con los que uno relaciona su existencia diariamente. Las herramientas utilizadas cada día, los movimientos corporales efectuados sin pensar, todos se hacen trasparentes. Sólo cuando se produce algún fallo nos damos cuenta de ellos. En el momento del fallo, podemos observar un hecho significativo: el *significado* de estos objetos está en su relación con un todo estructural de significados e intenciones interrelacionados. Cuando se produce un fallo, el significado de los objetos surge por un instante directamente del mundo.

¡Cuán diferente tal comprensión de un objeto es de una simple comprensión intelectual! Si utilizamos un ejemplo conocido de *Ser y Tiempo*, un martillo que está simplemente presente es algo que se puede pesar, catalogar en cuanto a propiedades y comparar con otros martillos. Un martillo roto muestra de repente lo que es un martillo[15]. Esta experiencia sugiere un principio hermenéutico: que el ser de algo es revelado no a la mirada contempladora analítica sino en el momento en que de pronto surge de la ocultación en el contexto funcional completo del mundo. Asimismo, el carácter de la comprensión se entenderá mejor no mediante un catálogo analítico de sus atributos, ni en la aparición completa de su propio funcionamiento, sino cuando se rompe, cuando tropieza con una pared, quizás cuando le falta algo que debe tener.

SIGNIFICATIVIDAD, COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN PREPREDICATIVAS

El fenómeno del fallo que momentáneamente ilumina el ser de una herramienta *como* herramienta apunta, como acabamos de ver, hacia el tan desapercibido «mundo» en el que existimos. Este mundo es mucho más que el simple terreno de las operaciones preconscientes que la mente lleva a cabo en la percepción. Es el reino en el que las resis-

[15] *Ibíd.*, 69. W. B. Macomber ve el martillo como una imagen clave del pensamiento de Heidegger. Véase su brillante estudio sobre la noción de verdad en Heidegger, *The Anatomy of Disillusion.*

tencias reales y posibilidades en la estructura del ser moldean la comprensión. Es el reino donde la temporalidad e historicidad del ser están radicalmente presentes, y el lugar donde el ser se traduce en significatividad, comprensión e interpretación. En pocas palabras, es el reino del proceso hermenéutico, el proceso mediante el cual el ser se tematiza como lenguaje.

Como se ha dicho anteriormente, la comprensión funciona en un tejido de relaciones (*Bewandnisganzheit*). Heidegger acuña el término «significatividad» (*Bedeutsamkeit*) para designar la base ontológica para la inteligibilidad del tejido de relaciones. Como tal, proporciona la posibilidad ontológica de que las palabras pueden tener significación significativa. Es la base para el lenguaje. Lo que Heidegger quiere señalar aquí es que la significatividad es algo más profundo que el sistema lógico del lenguaje. Se basa en algo previo al lenguaje y arraigado en el mundo, el todo relacional. Por muchas palabras que puedan moldear o formular el significado, todas apuntan más allá de su propio sistema hacia una significatividad ya residente en el todo relacional del mundo. Por tanto, la significatividad no es algo que el hombre da a un objeto, es lo que un objeto da al hombre mediante la aportación de la posibilidad ontológica de las palabras y el lenguaje.

La comprensión ha de verse como algo insertado en este contexto, y la interpretación es simplemente el hecho de hacer la comprensión explícita. La interpretación no es, por tanto, cuestión de pegar un valor en un simple objeto, ya que lo que se encuentra aparece como algo que ya se ha visto en una relación determinada. Incluso en la comprensión, las cosas del mundo son vistas *como* esto o *como* eso. La interpretación explicita la palabra «como». Previa a toda afirmación temática está la base de la comprensión. Heidegger lo explica sucintamente: «toda simple visión predicativa del mundo invisible de lo que está a la mano ya es en sí misma una visión 'comprensiva-interpretativa'»[16].

Cuando la comprensión se hace explícita como inter-

[16] «Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend» (*SZ* 149).

pretación, como lenguaje, entra en juego un factor extrasubjetivo más, ya que «el lenguaje ya oculta en sí mismo un modo desarrollado de idealización», un «modo de ver ya determinado»[17]. Tanto la comprensión como la significatividad son las bases del lenguaje y de la interpretación. En obras posteriores la conexión del lenguaje con el ser incluso se enfatiza más, de tal forma que el propio ser es lingüístico: por ejemplo, en *Introduction to Metaphysics* Heidegger observa que «las palabras y el lenguaje no son envoltorios con los que se empaquetan las cosas para el comercio de aquellos que escriben y hablan. Es en palabras y lenguaje como las cosas primero vienen a ser y son»[18]. Éste es el sentido en el que el más conocido dicho de Heidegger, «El lenguaje es la casa del ser», debe interpretarse[19].

Por tanto, la comprensión tiene una cierta «preestructura» que entra en juego en toda interpretación. Esto queda muy claro en el análisis de Heidegger de la triple preestructura de la comprensión. No necesitamos aquí una exposición de esto, sin embargo, dado que su carácter esencial y relevancia están implícitos en lo que ya hemos dicho sobre el mundo y la significatividad[20].

LA IMPOSIBILIDAD DE LA INTERPRETACIÓN SIN PRESUPOSICIONES

La preestructura de la comprensión, que siempre ya interpreta y está arraigada en el mundo, va más allá del antiguo modelo de la situación interpretativa en términos de sujeto y objeto. De hecho, da lugar a serias preguntas sobre

[17] «Die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt» (*ibid.*, 157).

[18] *IM* 13.

[19] *PL-BH* 53. La *Carta* empieza en la pág. 53. Así, las citas de páginas anteriores pertenecen a *PL* y las de páginas posteriores a *BH*.

[20] Véase *SZ* 150-53, esp.: «Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert» (pág. 150) y «Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff [la triple estructura de la precomprensión] strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird» (pág. 151).

la validez de la descripción de la interpretación en términos de la relación sujeto-objeto. Asimismo, plantea preguntas sobre lo que puede significar la llamada interpretación objetiva o la interpretación «sin presuposiciones». Heidegger lo plantea de forma sencilla: «La interpretación no consiste nunca en la captación sin presuposiciones de algo proporcionado de antemano»[21].

La esperanza de interpretar «sin prejuicio y presuposición» en última instancia se esfuma ante el modo en que la comprensión opera. Lo que aparece del «objeto» es lo que uno permite que aparezca y lo que la tematización del mundo que funciona en su comprensión va a dar a conocer. Asumir que lo que está «ahí realmente» es «obvio» es una ingenuidad. La misma definición de lo que se supone que es obvio se basa en un conjunto de presuposiciones que pasan desapercibidas, que están presentes en toda construcción interpretativa del intérprete «objetivo» o «sin presuposiciones». Este conjunto de presuposiciones ya proporcionadas y asumidas de antemano es lo que Heidegger destapa en su análisis de la comprensión.

En la interpretación literaria, esto significa que el intérprete de un texto de poesía lírica con menos «presuposiciones» se basa en suposiciones previas. Incluso cuando aborda un texto, puede haberlo visto ya como un cierto tipo de texto, por ejemplo, un poema lírico, y adopta la postura que cree más apropiada para ese texto. Su encuentro con la obra no se produce en un contexto externo al tiempo y al espacio, fuera de su propio horizonte de experiencias e intereses, sino más bien en un tiempo y espacio determinado. Existe, por ejemplo, una razón por la que recurre a este texto y no a otro, y así enfoca el texto de forma inquisitiva y no con una apertura vacía.

Es importante recordar, por tanto, que la preestructuración de la comprensión no es simplemente una propiedad de la conciencia frente a un mundo dado de antemano. Verlo de ese modo sería quedarse en el mismo modelo de interpretación sujeto-objeto que el análisis de Heidegger trasciende. La preestructura descansa más bien en el con-

[21] *Ibíd.*, 150.

texto del mundo que ya contiene el sujeto y el objeto. Heidegger describe la comprensión y la interpretación de forma que se coloquen antes de la dicotomía sujeto-objeto. Analiza cómo las cosas mismas se dan a conocer a través del significado, la comprensión y la interpretación. Analiza lo que se podría llamar la estructura ontológica de la comprensión.

La hermenéutica como teoría de la comprensión es, por consiguiente, una teoría de la revelación ontológica. Puesto que la existencia humana es en sí un proceso de revelación ontológica, Heidegger no nos permitirá ver el problema hermenéutico independientemente de la existencia humana. Por tanto, la hermenéutica en Heidegger es una teoría fundamental de cómo surge la comprensión en la existencia humana. Su análisis liga la hermenéutica con la ontología existencial y con la fenomenología, y señala que la base de la hermenéutica no está en la subjetividad sino en la facticidad del mundo y en la historicidad de la comprensión.

EL CARÁCTER DERIVATIVO DE LAS AFIRMACIONES

Una consecuencia más de las consideraciones que acabamos de analizar, y que es importante desde el punto de vista de la hermenéutica, está contenida en el análisis de Heidegger de las afirmaciones lógicas y, por extensión, de la lógica misma. Para Heidegger una «afirmación» (*Aussage*) no es una forma fundamental de interpretación, sino que se basa en las operaciones más básicas de comprensión e interpretación en la precomprensión. Sin éstas, las afirmaciones no tendrían significado.

Heidegger pone el siguiente ejemplo: «El martillo es pesado». En la afirmación misma, dice, ya entra en funcionamiento un modo ya determinado de concebir las cosas, el de la lógica. Antes de cualquier interpretación o análisis aparente, la situación se ha estructurado en términos lógicos para ajustarse a la estructura de una afirmación. El martillo ya se ha interpretado como una cosa con propiedades, en este caso la pesadez. La estructura de la frase de la afirmación, con su sujeto, verbo copulativo y predicado adjeti-

vo, ya ha colocado el martillo frente a uno como objeto, como algo que posee propiedades.

Pero los procesos fundamentales de interpretación del mundo no tienen lugar en afirmaciones lógicas y teóricas. A menudo las palabras están ausentes, como cuando uno prueba un martillo y lo deja a un lado sin palabras. Éste es un acto interpretativo pero no una afirmación. Continuando con el ejemplo del martillo, Heidegger pregunta cómo surge una afirmación:

> El martillo que se posee previamente está a-la-mano como herramienta. Cuando este ser se convierte en «objeto» de una afirmación, con la misma construcción de la afirmación se produce un cambio en la posesión previa. La tendencia a-la-mano a pensar «¿con qué?» se convierte en el «¿sobre qué?» de una afirmación referencial. La visión del objeto en la pre-comprensión se centra ahora en lo que es simplemente «a mano» en lo a-la-mano... Y la disponibilidad-para-ser-manejado como tal pasa a la ocultación[22].

La revelación del martillo como objeto es al mismo tiempo su ocultación como herramienta. El martillo como objeto se separa de su contexto vivo, y su esencia como herramienta que puede dar golpes se oculta.

El ejemplo del martillo se puede utilizar para aclarar la distinción de Heidegger entre formas «apofánticas» y «hermenéuticas» de la palabra «como». En el contexto del estar a-la-mano el martillo desaparece, como objeto, en la función de ser una herramienta. No lo enfocamos *como* un objeto sino *como* una herramienta. El *como* que simplemente interpreta el martillo como objeto a mano, como algo a la vista y a lo que se puede señalar, es el «como apofántico». El martillo que desaparece en su función *como* herramienta representa el «como existencial-hermenéutico». El «como apofántico» señala un cambio sutil en la precomprensión a una postura de indicación objectiva, una indicación que ya no conecta el martillo con la totalidad primordial de un contexto vivido y relacional (el *Bewandnisganzheit*). Lo aísla

[22] *Ibid.*, 157-58.

del reino de la significatividad de lo a-la-mano y presenta el fenómeno como algo para ser mirado simplemente.

Heidegger pide que se analice más detalladamente el «como» más original. «Deberíamos examinar más minuciosamente», dice, «lo que Aristóteles quiso decir con 'unión y separación' en su unidad, y junto con éste el fenómeno de algo *como* algo»[23]. Según esta estructura, se toma algo junto con aquello desde lo que se entiende, para que la interpretación y la articulación formen una unidad. Destrozar la unidad original e ignorar el «como» más original abre el camino hacia una simple «teoría de juicios» (*Urteilstheorie*), que ve las afirmaciones como la simple unión y separación de ideas y conceptos y siempre permanece en el nivel superficial de las realidades objetivas y a mano[24]. Afirmar el «como existencial-hermenéutico» más primario es reconocer que todas las afirmaciones realmente se derivan y están arraigadas en un nivel más primario de interpretación. Es ver que las afirmaciones no se pueden considerar de forma significativa sin tener en cuenta sus raíces en la existencia.

La relevancia de esta distinción se puede apreciar examinando el modo en que el lenguaje tiende a ser tratado hoy día en las «ciencias» del lenguaje. Esto es especialmente evidente en la inadecuación de todas las definiciones del lenguaje que permanecen en el nivel de las afirmaciones y de la lógica, o que adoptan una visión instrumental del lenguaje como simple conciencia que manipula las declaraciones y las ideas. Ya que la verdadera base del lenguaje es el fenómeno del habla, donde algo es dado a conocer, ésta es la función (hermenéutica) del lenguaje. Al tomar el habla como punto de partida, volvemos al contexto vivo del lenguaje. Gerhard Ebeling repite el punto de vista de Heidegger cuando dice que «*la palabra misma tiene una función hermenéutica*»[25]. De hecho, la función primaria, *hermenéutica* del lenguaje se convierte en el factor más importante en el Heidegger tardío y en la Nueva Hermenéutica

---

[23] *Ibíd.*, 159.

[24] *Ibíd.*

[25] *WF* 318; *NH* 93-94.

teológica. Esta visión del lenguaje significa que la comprensión, tal y como Ebeling lo ha expresado, «no es la comprensión *del* lenguaje, sino la comprensión *a través* del lenguaje»[26]. La importancia de esta visión desde el punto de vista teológico apenas se puede sobreestimar, ya que devuelve el énfasis a la función del habla[27].

El lenguaje como habla ya no es un conjunto de palabras objetivas que uno manipula como objetos. Tiene su lugar en el mundo de lo que está a-la-mano. Por supuesto, puede pasar a la objetividad de estar simplemente ante uno como objeto, pero fundamentalmente el lenguaje es encontrado por el hombre como algo a-la-mano, transparente y contextual.

Sin embargo, el lenguaje como habla no se va a ver como expresión de alguna «realidad interna.» Es una situación que se hace explícita en las palabras. Incluso el hablar poético no es transmitir interioridad pura sino compartir el mundo. Como revelación, no del hablante, sino del ser del mundo, no es un fenómeno ni subjetivo ni objetivo sino ambos, ya que el mundo es previo y engloba a los dos.

---

[26] *Ibíd.*

[27] Véase Cap. 2 sobre el significado de *hermeneuein* como «decir» o «anunciar». Esta dimensión primaria se enfatiza en Heidegger. Véase también *Theology and Proclamation* de Gerhard Ebeling, donde la palabra «proclamación» tiene este significado.

Capítulo X

CONTRIBUCIÓN POSTERIOR DE HEIDEGGER A LA TEORÍA HERMENÉUTICA

Si Heidegger no hubiese escrito nada después de *Ser y Tiempo*, su contribución a la hermenéutica habría sido decisiva, ya que en esta obra él había planteado la cuestión de la comprensión en un contexto totalmente nuevo. Como una forma básica de la existencia, trascendió los límites de la definición que estableció Dilthey al concebirla como una forma de comprensión histórica frente a la científica. Heidegger dio un paso más para afirmar que toda comprensión es temporal, intencional e histórica. Trascendió las concepciones previas al ver la comprensión no como un proceso mental sino ontológico, no como un estudio de procesos conscientes e inconscientes sino como una revelación de lo que es real para el hombre. Anteriormente, simplemente se asumía una definición previa de lo que era real y luego se preguntaba cómo los procesos mentales habían traído esta realidad a permanecer. Ahora Heidegger investiga la comprensión en un paso anterior para señalar el acto fundador o revelador de la realidad mediante el cual se obtuvo la definición previa. Un tema en el Heidegger tardío será el esfuerzo por ir detrás del acontecimiento fundador de la realidad sobre la base del cual el ser mismo se tematiza hoy día.

«Todo gran poeta poetiza a partir de un solo poema», dice Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*[1], y, puesto que el pensamiento original es esencialmente poético, todo gran pensador enuncia un solo pensamiento que nunca queda totalmente dicho. Por tanto, en cierto sentido, los escritos tardíos de Heidegger se pueden ver como una serie de

[1] *US* 37.

comentarios de *Ser y Tiempo*, intentando realizar una y otra vez la misma búsqueda del acceso al ser, profundizando y radicalizando las visiones de su obra maestra. Se convierte quizás en el filósofo más poético, el más hermenéutico desde Platón. Sin embargo, la búsqueda básica de su pensamiento no cambia sino que simplemente se explica más detalladamente. De hecho, cuando se percibe el interés central de Heidegger en la comprensión y su articulación, se llega a comprender por qué los escritos posteriores se centran en el «pensamiento», y por qué Heidegger define el pensamiento en términos de receptividad más que manipulación de ideas. Se suele distinguir un «giro» en el pensamiento de Heidegger, pero en realidad, si se mira desde la posición estratégica de hoy, su pensamiento es de una pieza. *Ser y Tiempo* es el suelo del que brota su pensamiento posterior. Desde el principio hasta el final Heidegger se preocupa del proceso hermenéutico mediante el cual el ser se puede traer a la luz. Esto fue enfocado en *Ser y Tiempo* como una fenomenología del *Dasein*, y en obras posteriores se convirtió en una búsqueda del no-ser, de la palabra «ser» misma, de concepciones griegas y modernas del ser y la verdad, del pensamiento y del lenguaje. Hay que reconocer que Heidegger se vuelve más poético, oscuro y profético en sus escritos tardíos, pero la revelación del ser sigue siendo su tema principal.

En sus escritos posteriores, el carácter hermenéutico del pensamiento de Heidegger adopta otras dimensiones, pero se vuelve más y no menos hermenéutico, e incluso se vuelve hermenéutico en el sentido de preocuparse por la exégesis. Su tema es todavía hoy cómo el ser llegó a ser entendido y articulado en términos estáticos y esencialistas, pero el objeto de la interpretación pasa de una descripción generalizada del contacto diario del *Dasein* con el ser a la metafísica y la poesía. Cada vez más recurre a la interpretación del texto. Pocos pensadores en la historia de la filosofía occidental han hecho de la exégesis de los textos, sobre todo de fragmentos antiguos, una parte importante de su modo de filosofar. Incluso aunque Heidegger no hubiese hecho su decisiva contribución filosófica a la teoría de la comprensión en *Ser y Tiempo*, aún se le podría llamar el más «hermenéutico» de los filósofos occidentales.

Quizás este progreso se deba a la naturaleza intrínsicamente hermenéutica del esfuerzo por ocuparse del «ser» si se enfoca en el contexto del proceso de comprensión mediante el cual las cosas vienen a la luz. Y se vuelve más hermenéutico si deseamos ir detrás del «texto» del pensamiento occidental hacia las cuestiones que dieron lugar a esa tradición. Luego está el esfuerzo por extraer el significado oculto del texto, y no quedarse satisfecho simplemente con explorar el sistema entero en sus propios términos. Este Heidegger intenta hacer y al mismo tiempo da su propia opinión sobre la postura hermenéutica adecuada para el hombre con referencia al ser y a la tradición. Una presentación detallada del pensamiento tardío de Heidegger se saldría del ámbito de este capítulo[2]; sin embargo, en los siguientes apartados describiremos brevemente algunos de sus temas más importantes y su relevancia para la teoría hermenéutica.

LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO PRESENTACIONAL, EL SUBJETIVISMO Y LA TECNOLOGÍA

Heidegger, en *Ser y Tiempo*, ya había sugerido la dirección de sus críticas posteriores hacia el pensamiento presentacional en su análisis del carácter derivativo de las «afirmaciones» en tanto que tienden a presentar las cosas de tal modo que sean simplemente contempladas. En este análisis mostró cómo, dentro de la preestructura de la comprensión, la visión del objeto tendía a ser sutilmente ordenada según las exigencias del pensamiento lógico y conceptual y cómo el martillo, por poner un ejemplo, era sacado de su contexto vivo (*das Zuhandene*) y colocado en el reino abstracto del pensamiento presentacional. En obras posteriores

---

[2] Véase *The Anatomy of Disillusion* de W.B. Macomber, así como el minucioso análisis de Richardson en *TPhT*. En alemán se recomienda especialmente la obra *Der Denkweg Martin Heideggers*, de Otto Pöggeler. También encontramos otros estudios de gran utilidad en inglés en las obras de Kockelmans, Langan, Versényi y otros, que aparecen citadas en la bibliografía.

Heidegger intenta revisar cómo el pensamiento occidental llegó a definir el pensamiento, el ser y la verdad en términos esencialmente presentacionales.

En «Plato's Doctrine of Truth» [La Doctrina de Platón sobre la Verdad], Heidegger vuelve a la famosa alegoría de la caverna. En toda la alegoría se sugiere que la verdad es no ocultación, ya que uno escala y sale de la caverna a la luz y vuelve a meterse en la caverna. Pero la concepción de la verdad como «correspondencia» llegó a prevalecer sobre la concepción más dinámica de no ocultación. La verdad se convirtió en visión correcta; y el pensamiento, en cuestión de colocar una idea ante el ojo de la mente, es decir, en la manipulación adecuada de las ideas.

Con esta visión del pensamiento y de la verdad está montado el escenario para todo el desarrollo occidental de la metafísica, para el acercamiento a la vida desde un punto de vista teórico e ideológico, en términos de ideas:

> La esencia de la idea está en la apariencia y visibilidad. Esto lleva a cabo la presencia del «qué» que todo ser es. Se presenta en el «qué ser» del ser. Estar «presente», sin embargo, se considera que tiene la misma naturaleza del ser. Por este motivo, el ser para Platón tiene su auténtica naturaleza en el «qué ser». La terminología posterior señala que la *quidditas* es el verdadero *esse*, la *essentia* y no la *existentia*. Así, lo que se da a ver como «idea» para el observador es la revelación de la cosa tal como aparece. Por tanto, la cosa revelada es captada desde el principio como lo que se percibe solamente cuando percibimos la idea de algo, el qué que es conocido en el acto de conocer[3].

Tan pronto como todo llega a ordenarse con respecto a la concepción de ideas y la ideación y, aún más importante, con respecto al concepto de razón, Heidegger afirma que se pierde la primera concepción de la verdad como revelación. El hombre occidental ya no percibe el ser como algo que está constantemente apareciendo y desapareciendo de su conocimiento, sino en forma de una presencia estática de una idea. La verdad se convierte en algo visto: «*orthotes*,

[3] *PL-BH* 35.

corrección en la percepción y afirmación»[4]. Esto significa que el pensamiento orientado a la verdad se basa no en la existencia, sino en la percepción de una idea. El ser se concibe, no en términos de experiencia vivida, sino en términos de una idea, estáticamente, como una constante, presencia intemporal.

Se podría decir que Occidente ha construido su metafísica y su teología sobre esta roca. Ya en 1921, en sus sermones (no publicados) sobre «Augustinus und der Neuplatonismus,» Heidegger había descrito el conflicto presente en las *Confessions*, Libro X, entre la Cristiandad que surge de la facticidad de la experiencia vivida, con su cumplimiento no tanto en el hecho de *conocer* a Dios como de vivir en Él, y, por otra parte, la Cristiandad orientada al «disfrute» de Dios como el *summum bonum* (por ejemplo, la idea de *fruitio Dei*). Esta última concepción más estática y presentacional del ser y de la experimentación de Dios se puede atribuir directamente al Neoplatonismo. Cuando la experiencia de Dios se define como *fruitio Dei*, y cuando Dios se goza como la «paz» que apacigua la inquietud del corazón, entonces se Le empuja fuera del flujo de la vida real e histórica y se apaga Su vitalidad como Dios de la experiencia vivida. Ya no está viviendo, ni es temporal, finito, y cercano. Simplemente está «al alcance» para ser contemplado y gozado. Dios se convierte en un Ser Eterno que permanece fuera y por encima del tiempo, del espacio y de la historia[5].

En una conferencia celebrada en junio de 1938 con el título «La Fundación de la Imagen Moderna del Mundo a través de la Metafísica», Heidegger describe el efecto de un acercamiento tan general a la verdad y el pensamiento cuando se combina con la postura cartesiana, ya que en Descartes el pensamiento occidental había tomado otro giro decisivo. Para Descartes la verdad es algo más que la simple conformidad entre el conocedor y lo conocido, es la *certeza racional del sujeto* de esta conformidad. La consecuencia de esto es que el sujeto humano es visto como el

---

[4] *Ibíd.*, 42.

[5] Pöggeler, págs. 38-45; *Ho* 338-39.

último punto de referencia del status de todo lo que se ve. Esto significa que todo ser es tal solamente en función de la polaridad sujeto-objeto de la conciencia y de los objetos de la conciencia. Lo que se conoce no se ve en última instancia como una entidad independiente ontológicamente que se presenta como «es», revelándose y manifestándose a nosotros en su propio poder de ser, sino que más bien lo que se conoce se ve como un objeto, como algo que el sujeto consciente presenta a sí mismo. Puesto que el status del mundo se encuentra firmemente anclado en la subjetividad humana, se ha convertido en algo centrado en el sujeto, y la filosofía pasa a centrarse en la conciencia. A este síndrome Heidegger le llama «subjetivismo» (*Subjektität*) moderno[6].

Subjetivismo es un término más amplio que subjetividad, ya que significa que el mundo se considera como medido básicamente por el hombre. En esta visión el mundo tiene significado sólo con respecto al hombre, cuya tarea consiste en llegar a dominar el mundo. El subjetivismo implica numerosas consecuencias. En primer lugar, las ciencias prevalecen sobre lo demás, ya que contribuyen al deseo del hombre de dominar el mundo. Pero como en el subjetivismo el hombre no reconoce ningún objetivo o significado que no esté basado en su propia certeza racional, éste se encierra en el círculo de su propio mundo proyectado. Los objetos de arte se consideran como simples «objetivaciones» de la subjetividad, o «expresiones» de la experiencia humana. Una cultura sólo puede ser la objetivación colectiva de

---

[6] Subjetivismo se distingue de subjetividad, porque constituye tanto la objetividad del objeto como la subjetividad del sujeto. Subjetividad implica necesariamente que el ego humano sea el sujeto presentativo, y esta subjetividad es la forma que el subjetivismo toma en Descartes. Pero Heidegger ve el subjetivismo como algo que reside en toda posición filosófica que toma como último punto de referencia el fenómeno humano, ya sea éste colectivismo, absolutismo o individualismo. El subjetivismo está latente en la interpretación platónica del ser, ya que una idea es algo visto por alguien. Pero con Descartes se explicita la situación de que el hombre no es el receptor de emanaciones del ser más primarias que él mismo (es decir, el hombre ya no es criatura), sino que más bien él es un ser creador, la base de un mundo que él mismo forma y proyecta. Véase *TPhT* 320-30.

lo que los sujetos humanos valoran, una proyección de la actividad infundada del hombre.

Ni la actividad humana cultural ni la individual se puede ver, dentro de este marco, como una respuesta a la actividad de Dios (o del Ser), ya que todo está basado en el hombre. En última instancia incluso Dios es redefinido como «el infinito, incondicionado y absoluto,» y el mundo es desdivinizado. La relación del hombre con Dios se enfoca simplemente como su propia «experiencia religiosa.» Mientras que el concepto más antiguo de *fruitio Dei* purificaba a Dios sacándolo fuera del flujo de la vida diaria, el subjetivismo hace de Dios una proyección del hombre y de la relación con Él un sentimiento humano de dependencia[7].

Las modernas «filosofías del valor» no son sino otra consecuencia de la metafísica del subjetivismo. Los valores son un concepto provisional destinado a aportar «cosas» (una vez que su valor está subjetivamente fundado) con el significado que perdieron al entrar en el marco del subjetivismo. Se pierde el sentido de lo sagrado de las cosas, con o sin el hombre, y el estatus de las cosas se reduce a su utilidad para el hombre. Cuando el hombre «asigna» valores a los objetos, sólo hay que dar un pequeño paso, desde el punto de vista filosófico, para ver los propios valores como objetos. Un valor es, por tanto, algo que uno echa como una capa de pintura sobre los objetos de su mundo. La ciencia y el humanismo se convierten en la contraseña en una época en la que el hombre es realmente el centro y medida de todas las cosas.

¿Cómo se puede definir el pensamiento dentro de este marco? Una vez más en términos presentacionales que vuelven a Platón. ¿Cómo se puede concebir la verdad? En términos de corrección, la certeza de que la afirmación de algo corresponde al modo en que se nos presenta el objeto. Esta presentación no puede ser realmente una autorrevelación de algo, ya que es captada en el aplastante acto de objetivación por el sujeto. Por tanto, según Heidegger, los grandes sistemas metafísicos se convierten en expresiones de deseo, ya sean formulados en función de la razón (Kant), la liber-

---

[7] *Ho* 70.

tad (Fichte), el amor (Schelling), el espíritu absoluto (Hegel) o el deseo de poder (Nietzsche)[8].

El deseo de poder basado en el subjetivismo no conoce valor último, sólo la sed de más poder. Hoy día esto se expresa en el frenesí por el dominio tecnológico. Pero el impacto del pensamiento tecnológico es más sutil y dominante que éste, ya que poco a poco hemos llegado a considerar el pensamiento mismo en términos de dominio. El pensamiento se vuelve tecnológico, adaptado a los requisitos de conceptos e ideas que permitirán controlar objetos y experiencia. El pensamiento ya no es una cuestión de reacción abierta al mundo, sino de inagotables esfuerzos por dominarlo. No conserva y actúa como guardian de las riquezas de la Tierra, sino que agota el mundo en su esfuerzo por reestructurarlo en función de los propósitos del hombre. Por ejemplo, un río ya no tiene valor intrínseco, y el hombre guía su curso para adaptarlo a sus propósitos, construyendo enormes presas y echando residuos venenosos en sus aguas. Los dioses han desaparecido y los recursos de la Tierra se van agotando sin parar. Según Heidegger, este es el triste desenlace del desarrollo del pensamiento desde Platón, pasando por Descartes y Nietzsche hasta hoy.

La hermenéutica, como teoría de la comprensión y de la interpretación, está afectada directamente por estas consideraciones, ya que cuando se aborda el problema interpretativo dentro del contexto del pensamiento tecnológico, la interpretación aporta los medios para el dominio conceptual del objeto. Cuando el pensamiento se define como la manipulación de ideas y conceptos, ya no es creativo, sino manipulador e inventivo. Cuando el subjetivismo se encuentra en la base de la situación interpretativa, ¿qué se interpreta sino una objetivación? El concepto de verdad como correspondencia encaja lógicamente con estos acercamientos, y la verdad se convierte simplemente en «corrección».

Por tanto, para la teoría de la interpretación el hecho de que el pensamiento se conciba estrictamente en términos ideacionales supone una gran diferencia, ya que entonces la

---

[8] *VA* 114-22; *TPhT* 381.

interpretación misma no se ocupa de un tema desconocido que hay que sacar a la luz sino de la aclaración y evaluación de una información ya conocida. Entonces su tarea no consiste en la «exposición» primaria de la cosa sino en alcanzar la corrección entre varias interpretaciones posibles. Tales presuposiciones suelen mantener a uno siempre a la clara luz de lo que ya se conoce en lugar de salvar las diferencias entre la luz y la oscuridad. El lenguaje llega a concebirse como un sistema de signos aplicados a un conjunto de objetos ya conocidos.

Pero para Heidegger este conjunto de definiciones del lenguaje, la verdad y el pensamiento, y el concepto de comprensión e interpretación construido sobre éstas representan una tematización de la doctrina de la verdad de Platón. El pensamiento occidental y especialmente la metafísica desde Platón representa el «texto» de esta tematización. Heidegger encontró su tarea hermenéutica para interpretar este texto yendo detrás de éste.

En Kant, Hegel y Nietzsche, Heidegger encuentra pistas del acercamiento griego más antiguo a la verdad como desocultación que brevemente afirma sus derechos sólo para ser eclipsada y perdida. Desde el principio, Heidegger definió su tarea filosófica en términos esencialmente hermenéuticos. La hermenéutica en este contexto no significa simplemente interpretación en términos de corrección y conformidad, sino que lleva las más profundas connotaciones tradicionales de sacar un significado *oculto*, sacar a la luz lo desconocido, es decir, significa revelación. Por tanto, cuando Heidegger «interpreta» a Kant no sólo está expresando la intención del autor, ya que eso sería pararse en seco en la argumentación misma en el momento en que debe comenzar la interpretación en sí. Más bien Heidegger pregunta qué es lo que el texto *no* dijo y por qué Kant hizo varias revisiones entre la primera y segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Va detrás del texto para preguntar qué es lo que el autor no dijo y no pudo decir, pero que en el texto sale a la luz como su dinámica más interna[9]. El texto final no es el

[9] *KPM* 181; en la trad. inglesa, 206.

único objeto de interpretación sino más bien la violencia interna y la lucha que entraron en juego en la creación del texto.

Esto saca a relucir dos temas tradicionalmente conocidos en hermenéutica: (1) la distorsión del texto y (2) la comprensión del autor mejor de lo que él mismo se comprendió. Cuando la verdad se concibe como algo que surge y se sumerge de nuevo en la ocultación, cuando el acto hermenéutico coloca al intérprete en el borde de ese vacío creativo del que surgió la obra, entonces la interpretación debe estar expuesta de manera creativa al como todavía no dicho. Puesto que la «nada» es el telón de fondo creativo de toda creación positiva, esta nada es significativa sólo en el contexto del ser, en su positividad. Cuando la obra de arte no se ve como una objetivación de la subjetividad humana, sino como una revelación del ser, o una ventana al reino de lo sagrado, entonces el encuentro de uno es el recibimiento de un regalo, no el acto de un sujeto que capta su subjetividad.

La interpretación de una gran obra no es un ejercicio de anticuario, ni es el esfuerzo, conocido del humanismo, por tomar a los griegos como modelo del modo de vivir. Se trata más bien de una repetición y recuperación del acontecimiento de revelación original. Intenta meterse por debajo de las capas de mala interpretación acumuladas (a Heidegger le gusta «pulir» las palabras hasta sacarles su brillo original) y permanecer en el centro de lo que se dijo y no se dijo.

Pero no se trata de una simple vuelta al pasado sino de un *nuevo* acontecimiento de revelación. Intentar resucitar a Kant exactamente como fue sería una restauración absurda. Así toda interpretación debe distorsionar las formulaciones explícitas en el texto[10]. Negarse a ir más allá del carácter explícito del texto es realmente una forma de idolatría, así como de ingenuidad histórica.

¿Se puede entender entonces a un autor mejor que él mismo se entendió? No, porque el autor se encontraba en el círculo completo de las consideraciones que contribuye-

---

[10] *KPM* 181-83; trad. inglesa, 206-8.

ron a su composición. No se entiende a un autor mejor sino de forma diferente. En *Unterwegs zur Sprache* Heidegger explica, en su famosa conversación con un japonés, que su objetivo es «pensar el pensamiento griego de forma más griega»[11]. Le preguntan si esto significa entender a los griegos mejor de lo que ellos mismos se entendieron. No, no significa tanto eso como volver no sólo a lo que se pensó y se dijo, sino también a lo que no se pensó. Heidegger desea penetrar en el telón de fondo del pensamiento griego tal y como se mostró: en el vacío creativo y el no ser que hay tras su aparición positiva puede que haya una pista acerca de otro tipo de pensamiento, otra forma de comprensión del ser, la verdad y el lenguaje. Hasta que esto no se haga, las cosas serán simples objetos, y el mundo el juguete del hombre. Lo que se necesita no son más pasos hacia delante en el desarrollo del pensamiento presentacional sino un «paso hacia atrás fuera del simple pensamiento ideacional, es decir, explicativo» hacia un pensamiento meditativo (*andenkende*)[12].

HACIA EL PENSAMIENTO

Se suele decir que Heidegger estaba formulando una crítica devastadora de la metafísica occidental o planteando de nuevo la cuestión ontológica, pero también es bastante correcto decir que casi todos sus escritos tardíos se ocupan del proceso hermenéutico mediante el cual el hombre, en el pensamiento «esencial» y en otros tipos de pensamiento, establece la frontera entre el ser y el no ser. La cuestión más importante con respecto al ser no es simplemente la naturaleza del ser, sino cómo *pensar* el ser y cómo éste aparece. Por ejemplo, se le da demasiada importancia a la postura del hombre en este acontecimiento hermenéutico en el que el ser aparece o llega a ser «entendido» de una forma determinada. Intentar describir el tema del «pensamiento» sería un esfuerzo complejo que afortunadamente ya ha sido lle-

[11] *US* 134.
[12] *VA* 180.

vado a cabo en inglés por el padre W. J. Richardson[13]. Basta con enfatizar aquí el carácter generalmente hermenéutico de dicho tema, y tocar sólo unos pocos aspectos de éste que tengan especial importancia para la hermenéutica.

Es significativo que en el diálogo con un japonés, y precisamente en el momento que acabamos de mencionar, Heidegger afirma que el hombre permanece en una «relación hermenéutica» (*ein hermeneutischer Bezug*) en la que él es el mensajero, el enunciador del ser[14]. El hombre es el ser que lima las diferencias entre la ocultación y la revelación o, en otras palabras, entre el ser y el no ser. Al hablar el hombre interpreta al ser. El pensamiento verdadero lo define Heidegger no como la manipulación de lo que ya se ha revelado, sino como la revelación de lo que estaba oculto. Pero en el texto hablado por un pensador o por un gran poeta, quedan muchas cosas ocultas y que aún no se han dicho. Por tanto, un diálogo del pensamiento con el texto revelará aún más cosas. Esto se convierte en hermenéutica en el sentido más tradicional de la palabra (y los escritos de Heidegger contienen muchos de estos diálogos). Pero este acto secundario de interpretación debe estar continuamente volviendo a una afectuosa repetición de la revelación original, debe mantenerse en el límite entre lo oculto y lo revelado.

¿Cómo procede un diálogo creativo con un texto? En los escritos tardíos pertenecientes a las décadas de 1940 y 1950, tales como *Gelassenheit*[15], *Carta sobre el Humanismo* o *What Calls Thought Forth?*, la postura del hombre parece casi la de una pasividad devota que estará completamente expuesta a la voz del ser. Sin embargo, en una obra anterior titulada *Introduction to Metaphysics*, hay un importante análisis desde el punto de vista hermenéutico sobre la naturaleza del interrogatorio cuando pretende ser creativo, que reúne un buen número de importantes tonos en el pensamiento tardío de Heidegger.

Introduction to Metaphysics comienza con una pregunta. Para Heidegger, el interrogatorio no debe ser una simple

---

[13] *Ibíd.*

[14] *US* 125-27, 135-36.

[15] Trad. como *DT*.

contrainterrogación, sino que puede ser un modo de ser abierto. La primera pregunta del ensayo, «¿Por qué hay seres en lugar de no haber nada?», conduce a una segunda pregunta dirigida al que pregunta:

> «¿Cómo permanece en el ser?» El interrogador se encuentra de golpe transportado a una postura diferente a la de la primera pregunta, ya que la pregunta consiste en volverse hacia el interrogador. En el proceso de la formulación de tal pregunta, dice Heidegger, «parece que pertenecemos totalmente a nosotros mismos. Pero es este interrogatorio lo que nos saca a la luz, ya que en el cuestionamiento se transforma (cosa que hace todo verdadero cuestionamiento) y proyecta un nuevo espacio sobre todas las cosas y en todas las cosas)»[16].

El cuestionamiento es pues algo a lo que todo hombre se enfrenta y lleva al ser a darse a conocer. Construye la diferencia ontológica entre ser y el ser de los seres. El cuestionamiento que permanece en el nivel del ser de los seres y no intenta trasladarse al campo (negativo) de dicho ser no es auténtico cuestionamiento, sino manipulación, cálculo y explicación. De forma característica Heidegger observa lo siguiente: «La parálisis de toda pasión por el cuestionamiento ha estado mucho tiempo con nosotros... El cuestionamiento como elemento fundamental del ser histórico se ha alejado de nosotros»[17].

La esencia del estar-en-el-mundo del hombre es precisamente el proceso *hermenéutico* de cuestionamiento, un tipo de cuestionamiento que en su verdadera forma llega hasta el ser no manifiesto y lo saca al acontecimiento concreto e histórico. Por tanto, mediante el cuestionamiento el ser se convierte en historia. La interrelación del ser, la historia y el sí mismo queda clara en el siguiente pasaje extraído de *Introducción a la Metafísica*:

1. La determinación de la esencia del hombre nunca es una respuesta sino básicamente una pregunta.
2. La formulación de una pregunta es histórica en el senti-

[16] *IM* 29-30.
[17] *Ibíd.*, 143.

do fundamental de que este cuestionamiento primero crea historia...

4. Sólo donde el ser se revela a sí mismo en el cuestionamiento tiene lugar la historia y con ella el ser del hombre...
5. Sólo como cuestionamiento, el ser histórico hace que el hombre venga a sí mismo, sólo como tal es él un «sí mismo». El «se» del hombre significa que debe transformar el ser que se le revela en la historia y llevar a sí mismo a permanecer en él.

En sus obras posteriores el énfasis pasa de estar en el cuestionamiento del hombre a la necesidad de una apertura alerta al ser. El ser es todavía histórico,pero su existencia es un regalo desde el punto de vista de ser mejor que un producto de las indagaciones y la captación del hombre[18].

Pero hay que ser cauteloso al ver una transición o giro radical aquí, ya que Heidegger no está contradiciendo sino complementando su anterior postura. En sus obras posteriores intenta enfatizar su postura centrada-en-el-no-sujeto, y por esta razón la imagen pasa de mostrar al hombre «enfrentándose» al ser de manera inquisitiva a mostrarlo como un «pastor del ser». Pero incluso como pastor del ser, la custodia del hombre es referida en términos de «pensamiento» y «poetización». Ambas acciones las lleva a cabo el hombre, aunque en respuesta al ser, y conservan su carácter histórico. En la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger afirma lo siguiente :

> En la medida en que el pensamiento, como históricamente rememorativo, hace caso al destino del ser, ya se une a lo profético, acorde con el destino... El carácter profético [*Geschicklichkeit*] del decir del ser como regalo de la verdad. Ésta es la primera ley del pensamiento y no las reglas de la lógica... El ser *es* como la existencia [*Geschick*] profética del pensamiento. Este acontecimiento es en sí mismo histórico. Su historia es ya el venir al lenguaje en el acto de *decir* del pensador[19].

---

[18] *Ibíd.*

[19] *PL-BH* 118.

Como pastor del ser, el hombre pierde el Prometeísmo sugerido en la «Oda sobre el Hombre» (*Antigone*) de Sófocles[20], a la que Heidegger presta atención en *Introducción a la Metafísica*. Incluso en *Gelassenheit* Heidegger afirma que «no deberíamos *hacer* nada, sino esperar»[21].

En la obra *¿Qué provoca el pensamiento?* se describe el pensamiento como una respuesta a la voz vocativa e imponente del ser. Es algo procedente de lo más interno del hombre, donde «todo lo que queda por pensar permanece escondido y oculto»[22]. La palabra clave no es cuestionamiento sino respuesta. Pero el hombre sigue siendo el ser que, en la respuesta, se introduce en la negatividad del ser, en lo todavía no revelado, en el misterio.

El análisis del cuestionamiento ha dado lugar a algunos de los temas más importantes en el Heidegger tardío: la historicidad, la diferencia ontológica, la poesía y el pensamiento, y la postura de apertura receptiva necesaria para permitir «sacar algo a Luz » y ser abordados. Todos ellos sugieren una postura hermenéutica que difiere radicalmente de la actitud distanciada y objetiva que es consecuencia de ver la interpretación como un acto conceptual esencialmente, como algo parecido al análisis.

LENGUAJE Y EXPRESIÓN ORAL

En el pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* mencionada anteriormente, la referencia al «acto de decir del pensador» sugiere otro tema importante en los escritos tardíos de Heidegger: la lingüisticidad del ser. Heidegger muestra interés por el lenguaje desde el principio de su carrera con la disertación titulada «La doctrina del juicio en el psicologismo: Una contribución crítica y positiva a la Lógica»[23] y su disertación sobre la doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto. En esta última, Heidegger afir-

[20] *IM* 146-65.
[21] *G* 37; *DT* 62.
[22] *VA* 139; véase *TPhT* 599-601.
[23] *TPhT* 675.

maba la necesidad de exponer las bases teóricas del lenguaje[24]. De este primer periodo Heidegger habla en su reciente «Diálogo con un japonés». Sus observaciones están relacionadas de manera significativa con la razón por la cual decidió utilizar la palabra «hermenéutica» en *Ser y Tiempo*:

> El título «hermenéutica» me era familiar desde que realicé mis estudios de teología. En aquella época estaba entusiasmado con la cuestión de la relación entre la palabra bíblica y el pensamiento teológico especulativo. Era, por así decirlo, la misma relación, es decir, la relación entre lenguaje y ser, sólo entonces oculta e inaccesible para mí, sobre la que yo intentaba encontrar en vano una pista por desvíos y extravíos[25].

El análisis llevado a cabo en *Ser y Tiempo*, sobre el modo de estar en el mundo, situacional y comprensivo-interpretativo, del *Dasein*, situó al lenguaje en un nuevo contexto. Era la articulación de la comprensión existencial. Ésta estaba tan íntimamente relacionada con la comprensión y la inteligibilidad que el pensamiento lógico y toda manipulación conceptual de los objetos en el mundo pasó a un segundo plano con respecto al que ocupaba el lenguaje en el contexto vivo de articulación primaria de la comprensión[26].

Ya en *Ser y Tiempo* el reino de la lógica y las «afirmaciones» entra dentro de la categoría del pensamiento presentacional, mientras que el lenguaje en su verdadera esencia como articulación primaria de la comprensión situacional e histórica pertenece al modo de ser del hombre. Partiendo de este punto de vista, Heidegger podía criticar las teorías que consideraban el lenguaje como una simple herramienta de comunicación[27].

El tema del lenguaje ocupa un lugar destacado en *Introducción a la Metafísica*. Centrado en la cuestión de «¿Qué

[24] Pöggeler, pág. 269.

[25] *US* 96.

[26] Véase el análisis del carácter derivado de las aserciones en el capítulo anterior.

[27] *SZ* 162-66. Relacionado con un nuevo tipo de lógica encontramos *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, de Hans Lipps, e *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, de Kitar? Nishida.

es el ser?», el ensayo se remonta a un fragmento de Parménides en el que Heidegger encuentra la afirmación de que el ser es lo mismo que aquello para lo que se produce la aprehensión. Esto significa que «hay ser sólo cuando hay aparición, entrada en la no ocultación, cuando hay revelación»[28]. Precisamente porque no puede haber ser sin aprehensión, ni aprehensión sin ser, también por eso no puede haber ser sin lenguaje ni lenguaje sin ser.

Suponiendo que el hombre no tuviese conocimiento previo del ser, que el hombre no tuviese ningún significado indeterminado del ser, Heidegger se pregunta lo siguiente:

> ¿Dispondríamos simplemente de un sustantivo y un verbo menos en nuestro lenguaje? No. *No habría absolutamente ningún lenguaje.* Ningún ser, *como tal,* se revelaría con palabras, ya no sería posible invocarlo y hablar sobre él con palabras, ya que hablar de un ser como tal exige entenderlo previamente como ser, es decir, comprender su ser[29].

Por otra parte, «si nuestra esencia no incluyese el poder del lenguaje, no tendríamos acceso a ningún ser, porque nosotros mismos somos no menos que el ser que no somos»[30]. Sin el lenguaje el hombre no podría existir de ningún modo imaginable para nosotros. Heidegger expresa esto claramente de la siguiente forma: «Pues ser un hombre es hablar»[31]. ¡Qué ilusión es pensar que el hombre *inventó* el lenguaje! El hombre no inventa el lenguaje como tampoco inventa la comprensión, el tiempo o el propio ser. («Cómo podría el hombre haber inventado el poder que lo domina, lo único que le permite ser hombre?»[32]).

Incluso el acto poético de poner nombre es una respuesta del hombre al ser de los seres.

En obras posteriores a *Introducción a la Metafísica,* se hace más énfasis en el hombre como respondedor a la llamada del ser. Por ejemplo, en la *Carta sobre el Humanismo,*

---

[28] *IM* 139.
[29] *Ibíd.*, 82.
[30] *Ibíd.*
[31] *Ibíd.*
[32] *Ibíd.*,156.

Heidegger afirma que el «pensamiento consiste únicamente en dar forma hablada una y otra vez a la llegada del ser, que permanece y en su permanencia espera al hombre»[33]. Y está claro que el ser sale a la luz en el lenguaje. La llegada del ser en el lenguaje se describe en función de la palabra *Geschick*, hado o destino. «El fatalismo del decir del ser, al igual que el destino de la verdad, es la primera ley del pensamiento»[34]. El tema de la historia no era nuevo, ya que en *Introducción a la Metafísica* Heidegger había presentado el lenguaje como lo dinámico del ser del hombre que le permite hacerse histórico, de hecho, constituir la historia. La aprehensión y la expresión oral se presentaron como actos específicamente históricos en los que el ser entra en el tiempo y aparece. La diferencia se encuentra sobre todo en el énfasis: el hombre no se enfrenta tanto con el ser como se abre al ser, a la llamada del ser. Sin embargo, Heidegger no abandona el cuestionamiento mismo, ya que se trata precisamente de poner en entredicho concepciones presentacionales. En títulos posteriores como *Was heisst Denken?* Heidegger muestra esto en su deseo de colocar entre interrogaciones las expresiones *das Wesen* y *der Sprache*. De hecho, el cuestionamiento sigue siendo un método básico en su pensamiento. El cambio de énfasis es sólo un esfuerzo por apuntar más fuertemente a la primacía del ser.

La implicación de esto para el lenguaje es cambiar el sentido normal de la expresión oral, para decir no que el hombre habla, sino que el propio lenguaje habla. Esto se refleja mejor en una serie de ensayos sobre el lenguaje, tales como *Unterwegs zur Sprache*. «El lenguaje en su esencia no es ni expresión ni una actividad del hombre. *El lenguaje habla*»[35]. Las palabras suenan en el silencio y a través de ellas salen a la luz las realidades del mundo personal, el conflicto entre tierra y mundo: «el sonido en el silencio no es algo humano. Por el contrario, lo humano es, en su esencia, lingüístico»[36].

---

[33] *PL-BH* 118.

[34] *Ibid.* He introducido aquí una leve modificación de la traducción que aparece en la pág. 151.

[35] *US* 19.

[36] *Ibid.*, 30.

Lo específicamente humano es el acto humano de hablar. Además el decir es en sí mismo un acto llevado a cabo *por el lenguaje*. Lo que se da a conocer en palabras no es algo humano sino el mundo, el ser mismo.

En *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger encuentra la misma esencia del lenguaje en la expresión oral, y sobre todo en el decir (*dar Sagen*). Decir es mostrar[37]. Por eso a veces el silencio dice más que las palabras. Al decir pertenece una capacidad para escuchar, de tal forma que lo que se va a decir puede mostrarse a sí mismo. El decir conserva lo que se oye[38]. En él, el ser se muestra a sí mismo en forma de existencia. Si expresamos esta cuestión en términos de expresión y apariencia, diríamos que el lenguaje no es una expresión del hombre, sino una apariencia del ser. El pensamiento no expresa al hombre, deja que el ser ocurra como acontecimiento verbal[39]. En este dejar ocurrir está el destino del hombre y también el destino de la verdad y en última instancia el destino del ser.

El giro de Heidegger hacia el creciente énfasis en la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) del modo de ser del hombre, y su afirmación de que el ser guía al hombre y lo llama, de modo que en última instancia no es el hombre sino el ser el que se muestra, así mismo, son de una importancia incalculable para la teoría de la comprensión. Considera la verdadera esencia del lenguaje su función hermenéutica de traer una cosa a mostrarse a sí mismo. Esto significa que la disciplina de la interpretación se convierte en un esfuerzo por un diálogo inteligente con lo que aparece en el texto. La comprensión se convierte en un asunto no sólo de cuestionar lo que está dispuesto a ser expuesto y no dogmático, sino también de aprender a esperar y a encontrar el lugar (*Ort*) en el cual se mostrará a sí mismo el ser del texto. La

---

[37] *Ibid.*, 258.

[38] *Ibid.*, 255.

[39] Así, el término *Sprachereignis* (acontecimiento verbal) es el *Leitwort* de la Nueva Hermenéutica de Ernst Fuchs. Véase «Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen», *HPT* 281-305; y «The Essence of the Language-Event and Christologie», *Studies of the Historical Jesus*, págs. 213-28.

interpretación entonces ayuda a que tenga lugar el acontecimiento verbal, ya que la función hermenéutica del texto mismo se subraya como el lugar en el que el ser se muestra. El propio lenguaje es hermenéutico en esencia, y es altamente hermenéutico en la gran poesía, ya que, como dice Heidegger en «Sobre la Esencia de la Poesía», el poeta es el mensajero, el «hermeneuta» entre los dioses y el hombre.

Heidegger ha identificado la esencia del ser, el pensamiento, el hombre, la poesía y la filosofía con la función hermenéutica de *decir.* No es necesario entrar en debate aquí sobre la cuestión de si esta postura es defendible. El hecho sigue siendo que su propia filosofía se convierte en algo principalmente hermenéutico y sus temas principales parecen todos caer justo en el área de la hermenéutica. Obviamente, ha cambiado todo el contexto de la hermenéutica alejándose de su antigua concepción como disciplina filológica de interpretación del texto. Tanto el esquema sujeto-objeto, como la objetividad, las normas de validación y el texto como expresión de la vida son ajenos al acercamiento de Heidegger. La definición de hermenéutica como algo que trata del momento en que el significado sale a la luz, que Ricoeur considera una concepción «demasiado amplia», ya que no necesariamente incluye el acto de interpretación de un texto, produce un cambio radical en la topografía de la hermenéutica. Y el mismo acto de interpretación se vuelve a definir en un contexto ontológico.

Explicación y la topología del ser

Sería desaconsejable y tal vez injusto tomar las propias explicaciones de Heidegger como paradigmáticas para una teoría de la exégesis poética en general, ya que las usa en el contexto de su propia búsqueda de la naturaleza del ser y de la naturaleza del lenguaje. En una nota introductoria a «Sobre la Esencia de la Poesía» niega particularmente que éstas contribuyan a la investigación en historia literaria o estética[40]. Pero podemos hacer referencia aquí a modo de

---

[40] *EHD*; *EB* 232.

ejemplo a dos sitios en los que Heidegger recurre a la cuestión de la explicación, uno en *Introducción a la Metafísica* y el otro en *Unterwegs zur Sprache.*

En la última parte de *Introducción a la Metafísica,* Heidegger explica la coral «Oda sobre el Hombre» de la *Antigone* de Sófocles en un esfuerzo por definir con más claridad la antigua concepción griega del hombre que se expresa en ella. Afirma lo siguiente:

> Nuestra interpretación consta de *tres fases.* En cada una de ellas consideraremos el poema entero desde un punto de vista diferente.

En la primera fase, presentaremos el significado intrínseco del poema, aquél que sostiene el edificio de las palabras y se eleva por encima de él.

En la segunda fase, pasamos toda la secuencia de estrofas y antiestrofas y delimitamos el área abierta por el poema.

En la tercera fase, intentamos situarnos en el centro del poema, con la idea de juzgar quién es el hombre según este discurso poético[41].

Está claro que Heidegger no está haciendo un acercamiento formalista, ya que entonces se saldría fuera de las intenciones y de la cuestión que está planteando. Resulta interesante el hecho de que el procedimiento que sigue aquí anticipa su anterior acercamiento «topológico» en el que la explicación intenta localizar el «lugar» (*topos*) desde el que el poema habla, la posición del claro dentro del ser que es revelado en el pasaje. Así, la primera fase no empieza en forma de serie, sino que empieza con un esfuerzo por encontrar el significado que sustenta todo el edificio de palabras *y se eleva por encima de él.* Lo que se dice permanece dentro de un significado que no es totalmente explícito, el significado que hay debajo y encima del texto. Este significado globalizador, esta gestalt que es algo más que la suma de las partes, es el principio dominante del poema, que aclara las distintas partes. Es la verdad del poema, el ser que está saliendo a la luz, se podría decir el alma del poema.

[41] *IM* 148.

Sólo cuando esto queda claro emprende Heidegger la segunda fase, que consiste en pasar de estrofa a antiestrofa, en un sentido y en otro, para «delimitar el área abierta por el poema».

«En la tercera fase, intentamos situarnos en el centro del poema», es decir, en el límite entre ocultación y revelación establecido en el acto creativo del poeta de nombrar lo que es el hombre, y volver a pensar profundamente lo que se nombra. Por supuesto, esto significa ir más, allá del poema, a lo que no se dijo:

> Si nos contentamos con lo que el poema dice directamente, la interpretación termina [en la segunda fase]. En realidad acaba de empezar. La verdadera interpretación ha de mostrar lo que no permanece en las palabras pero sin embargo *se dice.* Para conseguir esto el exégeta *debe distorsionar.* Debe buscar lo esencial donde nada más va a ser encontrado por la interpretación científica que tache de no científico todo aquello que trascienda sus límites[42].

La esencia del proceso hermenéutico no viene en la explicación científica de lo que ya se formula en el texto. Es más bien el proceso de pensamiento productivo por el que el significado que no está presente de forma explícita sale a la luz.

En la obra *Unterwegs zur Sprache,* un ensayo titulado «Die Sprache im Gedicht» introduce un análisis de la poesía de Trakl con algunas observaciones generales sobre la explicación poética. Heidegger parte de un análisis de la palabra alemana *Erörterung* cuyo significado es «discusión». En un principio el título del ensayo había sido «Georg Trakl: Eine Erörterung seines Gedichtes», y Heidegger intenta definir su propio ensayo no como histórico, biográfico, sociológico o psicológico, sino como una consideración del «lugar» (*Ort*) desde el cual Trakl está poetizando, el lugar que su poesía ilumina. Pues todo gran poeta expresa un único «poema» globalizador que nunca se habla, y la tarea de un diálogo inteligente con el poeta debe consistir en

---

[42] *Ibíd.*, 162.

encontrar el lugar del ser que sirve de base al poema: «Sólo desde el lugar del poema [que no se expresa con palabras] brilla y suena el poema individual»[43].

Heidegger afirma que existe un peligro considerable de que un diálogo inteligente con el poema pueda «impedir el decir del poema, en lugar de dejarlo cantar de su propia paz...Una discusión del poema globalizador nunca puede, sobre todo, ser un sustituto de la auténtica escucha de poemas, nunca puede dirigir. Una discusión inteligente puede, como mucho, hacer discutible una escucha o, en el mejor de los casos, hacerla más significativa»[44]. ¿Ha abandonado Heidegger aquí la aseveración anterior sobre la distorsión del texto? Hay que mirar debajo del cambio aparente, y parecería que, desde el principio, Heidegger quiere dejar que el texto hable con su propia verdad y voz. La cuestión de la «distorsión» es principalmente una respuesta a los críticos que limitarían la interpretación al carácter explícito del texto. Reafirma la necesidad final de trascender el texto y volver a formular la cuestión de la que está tratando el texto.

Además, el proceso de «*Erörterung*» en cada paso parece ir por detrás del texto hasta llegar a las raíces de cada palabra, a la repetición de una línea o líneas una y otra vez, con la escucha de la explicación cada vez más intensa desde la línea misma. Estas repeticiones dejan claro que la función de la explicación es *dejar que la línea hable*, no intentar decir mejor lo que dice. La misma idea de iluminar el «lugar» del poema es un esfuerzo por «montar el escenario» para el poema, no por ocupar su lugar en el escenario. Como en la Nueva Crítica, el poema mismo es el fondo supremo y no el biográfico. El «fondo» para un poema no es la vida del autor sino el tema del poema. El Nuevo Crítico y Heidegger coincidirían en la autonomía ontológica del poema y la herejía de la paráfrasis. La diferencia estriba en el hecho de que el Nuevo Crítico tiene dificultad al exponer los argumentos a favor de la «verdad» del poema dentro del contexto de sus presuposiciones. Con demasiada facilidad el

[43] *US* 38.

[44] *Ibíd.*, 39.

texto se convierte en un objeto; y la explicación, en un ejercicio conceptual que trabaja únicamente con lo «dado,» aceptando las restricciones de la objetividad científica. El estilo de explicación de Heidegger difiere radicalmente de cualquier «análisis» objetivo de lo que es indiscutiblemente dado. Sin embargo, los aspectos de semejanza esencial que se encuentran debajo de las diferencias externas de estilo sugieren que la hermenéutica de Heidegger debería proporcionar la base para una forma revitalizada de Nueva Crítica.

UNA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA OBRA DE ARTE

En 1936 Heidegger dio tres conferencias sobre arte con el título «El Origen de la Obra de Arte». No se publicaron hasta 1950, cuando aparecieron como introducción a *Holzwege* (*Caminos del Bosque*). En ellas encontramos uno de los análisis más completos de Heidegger sobre la naturaleza del arte. En esencia, éstas trasladan al reino del arte las concepciones esencialmente hermenéuticas de verdad y ser, el conflicto entre formulaciones positivas y una base negativa pero creativa, y lenguaje como habla y expresión, que hemos analizado antes. Una gran obra de arte *habla* y al hablar trae un mundo a permanecer. Este hablar, como todo auténtico decir, revela y oculta simultáneamente la verdad. «La belleza es un modo en que la verdad como no ocultación ocurre»[45]. El poeta nombra lo sagrado y así lo da a conocer con una forma. Heidegger ve todo el arte como algo intrínsecamente poético, como un modo de sacar a la luz el ser de los seres y de hacer que la verdad se revele en un acontecimiento histórico concreto.

Esta situación estética se describe en términos de la tensión intrínseca entre la tierra, como la base creativa de las cosas, y el «mundo». La tierra para Heidegger representa la madre incansable, la fuente esencial y la base de todas las cosas. La obra de arte, como acontecimiento en el que la verdad sale a la luz, representa la captación de esta tensión

[45] *Ho* 44; *UK* 61.

creativa en una *forma*. Así entra en el reino de los seres en general y expone al hombre la lucha interna entre tierra y mundo. Por ejemplo, un templo griego que se eleva sobre un valle, hace un espacio abierto en el ser, crea su propio espacio vivo. En la belleza de su forma deja que los materiales brillen en su esplendor. Ha colocado los materiales de tal forma que se «luzcan» y brillen. El templo no copia nada, simplemente extrae de sí mismo un mundo en el que se siente la presencia de los dioses. Mientras que la materialidad de los materiales desaparece y se mete en las herramientas conforme van cumpliendo su función como herramientas, la obra de arte abre un mundo precisamente mostrando la materialidad de los materiales:

> La piedra viene para moverse y descansar y así se convierte realmente en *piedra*. El metal viene para brillar y resplandecer, los colores vienen para irradiar como colores, los sonidos vienen para sonar y la palabra para *hablar*. Todo esto se da a conocer en el hecho de que la obra se vuelve a poner en la masa y el peso de la piedra, la firmeza y maleabilidad de la madera, la dureza y brillo del metal, el sonido de las notas y el poder vocativo de la palabra[46].

Decir esto es simplemente observar que la obra de arte «deja la tierra ser tierra»[47]. La tierra no es simplemente algo sobre lo que se puede caminar, lo mismo que un árbol es precisamente algo que hay en el camino. La tierra es aquello que aparece en el brillo del metal y el sonido de las notas, y luego se retrae. Es fácil e infatigable. «Sobre la tierra el hombre histórico cimenta su morada en el mundo»[48]. En el arte la construcción de una obra de tierra crea un mundo. «La obra capta y mantiene a la tierra misma en la apertura de un mundo»[49]. La construcción de la tierra y la exhibición del mundo son, según Heidegger, las dos tendencias básicas de la obra de arte.

La esencia del arte se halla pues no en la simple artesa-

[46] *Ho* 35; *UK* 47.
[47] *Ibíd.*
[48] *Ibíd.*
[49] *Ibíd.*

nía sino en la revelación. Ser una obra de arte significa abrir un mundo. Interpretar una obra de arte significa trasladarse al espacio abierto que la obra ha traído a permanecer. La verdad del arte no es una cuestión de acuerdo frívolo con algo ya dado (es decir, la tradicional visión de la verdad como corrección). Trae la Tierra al aire libre de tal forma que la podamos *ver.* En otras palabras, la grandeza del arte ha de definirse en términos de su función hermenéutica. Lo que Heidegger había enunciado en el ensayo es una teoría hermenéutica del arte.

La contribución de Heidegger a la teoría hermenéutica pues es múltiple. En *Ser y Tiempo* volvió a concebir la comprensión misma dentro de un contexto radicalmente nuevo, cambiando así el carácter básico de cualquier teoría consecuente de la interpretación. En sus obras posteriores adoptó como método típico de filosofar la exégesis de los textos, planteando que él es un filósofo «hermenéutico» en el sentido más tradicional del término. Pero el sentido más profundo de la palabra para Heidegger es el del proceso misterioso de revelación mediante el cual el ser se manifiesta. En función de este proceso esencialmente hermenéutico, Heidegger enfocó el lenguaje, las obras de arte, la filosofía y la comprensión existencial misma.

Heidegger llegó definitivamente más allá del aparentemente amplio concepto de Dilthey de la hermenéutica como la base metodológica de todas las disciplinas humanas. La hermenéutica en Heidegger apunta al acontecimiento de la comprensión frente a los métodos científicos. La dicotomía histórico-científico a la que Dilthey dedicó toda su vida se deja atrás en la afirmación de que toda comprensión tiene sus raíces en el carácter histórico de la comprensión existencial y se despeja el terreno para la hermenéutica «filosófica» de Gadamer.

CAPÍTULO XI

LA CRÍTICA DE GADAMER DE LA ESTÉTICA MODERNA Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Un acontecimiento decisivo tuvo lugar en 1960 en el desarrollo de la teoría hermenéutica con la publicación de *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [*Verdad y Método: Elementos de una Hermenéutica Filosófica*] por el filósofo de Heidelberg, Hans-Georg Gadamer. En la portada de un solo volumen se presenta una revisión crítica de la estética moderna y de la teoría de la comprensión histórica desde una perspectiva básicamente heideggeriana, así como una nueva hermenéutica filosófica basada en la ontología del lenguaje.

Por su rigurosidad filosófica, esta obra va a ser comparada sólo con los otros dos monumentales tratamientos de la teoría hermenéutica escritos en este siglo, *Das Verstehen*, de Joachim Wach, y *Teoria generale della interpretazione*, de Emilio Betti. Cada una de estas obras se planteó un propósito distinto y, así, cada una hizo su propia contribución. La obra en tres volúmenes de Wach sobre la historia de la hermenéutica en el siglo XIX constituye una referencia indispensable para todo estudiante serio de hermenéutica. Pero fue escrita a finales de la década de 1920 y necesariamente permanece dentro del horizonte de la concepción de la hermenéutica de Dilthey.

Betti examina el espectro de distintos tipos de interpretación con la intención de formular una teoría general inclusiva y sistemática, y desarrollar un conjunto de normas básicas para todas las formas de interpretación que puedan servir como base para una interpretación más válida. Desde el principio, esta obra se pone como objetivo un *organon* sistemático de formas de interpretación en lugar de una simple historia, por lo que su longitud y copiosa documenta-

ción, así como su propósito sistemático, complementan inestimablemente la obra anterior de Wach. Pero Betti permanece básicamente dentro de la tradición idealista alemana, hablando en términos filosóficos, y tiende a aceptar de antemano como axiomáticas las mismas presuposiciones que Heidegger pone radicalmente en entredicho. Según Betti, Heidegger amenaza la propia idea de los resultados objetivamente válidos en filología e historiografía. Después de Betti quedaba entonces para Gadamer la tarea de percibir y desarrollar las consecuencias positivas y beneficiosas de la fenomenología y, en particular, el pensamiento de Heidegger, para la teoría hermenéutica. Fue Gadamer quien tuvo que luchar con el problema filosófico de desarrollar una nueva ontología del acontecimiento de la comprensión.

Así, con la aparición de *Verdad y Método* la teoría hermenéutica entra en una importante nueva fase. La radical nueva concepción de Heidegger sobre la comprensión, descrita en el capítulo anterior, se expresa ahora en Gadamer de forma totalmente sistemática, y salen a la luz las implicaciones del modo de concebir la comprensión estética y la histórica. Se deja atrás la antigua concepción de la hermenéutica como la base metodológica específica para las *Geistesswissenschaften* y se pone en entredicho el status del método mismo, ya que el título del libro de Gadamer contiene la siguiente ironía: el método no es el camino para llegar a la verdad. Al contrario, la verdad escapa al hombre metódico. La comprensión no se concibe como un proceso subjetivo del hombre frente a un objeto, sino como el modo de ser del hombre mismo. La hermenéutica no se define como una disciplina de ayuda general para las humanidades, sino como un esfuerzo filosófico para explicar la comprensión como un proceso –el proceso– ontológico en el hombre. Como resultado de estas nuevas interpretaciones se da una forma distinta de teoría hermenéutica, la hermenéutica «filosófica» de Gadamer.

Es esencial al principio entender la distinción entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y el tipo de hermenéutica orientada a los métodos y la metodología. Gadamer no se preocupa directamente de los problemas prácticos de

formular principios adecuados para la interpretación, sino que lo que quiere es más bien sacar a la luz el fenómeno mismo de la comprensión. Esto no significa que niegue la importancia de formular tales principios, al contrario, esos principios son necesarios en las disciplinas interpretativas. Lo que significa es que Gadamer está trabajando en una cuestión más importante y básica: ¿Cómo es posible la comprensión, no sólo en las humanidades sino en toda la experiencia del hombre en el mundo? Esta cuestión se presupone en las disciplinas de la interpretación histórica pero va mucho más allá de ellas. Precisamente en este aspecto es donde Gadamer asocia explícitamente su definición de la hermenéutica con Heidegger:

Creo que el análisis temporal de la existencia humana de Heidegger ha demostrado de manera convincente que la comprensión no es una de las distintas actitudes del sujeto humano sino el modo de ser del *Dasein* mismo. En este sentido he empleado el término «hermenéutica» aquí en [*Wahrheit und Methode*]. Designa el movimiento básico de la existencia humana, formado por su finitud e historicidad, y, por tanto, abarca el todo de su experiencia del mundo... El movimiento de la comprensión es globalizador y universal[1].

La universalidad de la hermenéutica tiene, por supuesto, consecuencias para los esfuerzos llevados a cabo en metodología de las disciplinas interpretativas. Por ejemplo, el carácter globalizador de la comprensión plantea la cuestión de si se puede simplemente por orden limitar el ámbito de la comprensión o reducirlo a uno u otro aspecto. Gadamer afirma que la experiencia de una obra de arte trasciende todo horizonte subjetivo de interpretación, tanto el del artista como el del receptor. Por esta razón, «la *mens auctoris* no es una medida posible del significado [*Bedeutung*] de una obra. De hecho, hablar de una obra-en-sí-misma, aislada de su realidad siempre renovada tal como viene a permanecer en la experiencia, es considerarla de forma muy abstracta»[2]. Lo decisivo no es ni la intención del autor, ni la obra como algo en sí mismo externo a la historia, sino el «qué» que

[1] *WM*, Prefacio a la 2ª ed., xvi.
[2] *Ibíd.*, xvii.

viene repetidas veces a permanecer en los encuentros históricos.

Para captar las consecuencias de la hermenéutica más universal de Gadamer para la concepción del método es necesario analizar más detalladamente las raíces heideggerianas del pensamiento de Gadamer y el carácter dialéctico de la hermenéutica tal y como la concibe Gadamer. Al igual que Heidegger, Gadamer es un crítico de la entrega moderna al pensamiento tecnológico, que tiene sus raíces en el subjetivismo (*Subjektität*), es decir, en considerar la conciencia subjetiva humana y las convicciones de la razón basadas en ella como el último punto de referencia para el conocimiento humano. Los filósofos precartesianos, por ejemplo, los antiguos griegos, vieron su pensamiento como una parte del ser mismo. No tomaron la subjetividad como punto de partida y luego basaron la objetividad de su pensamiento en ella. El suyo fue un acercamiento más dialéctico que intentó permitirse ser guiado por la naturaleza de lo que se estaba comprendiendo. El conocimiento no era algo que adquirían como una posesión sino algo en lo que ellos participaban, permitiéndose ser dirigidos e incluso poseídos por su conocimiento. De esta forma los griegos consiguieron un acercamiento de la verdad que iba más allá de las limitaciones del pensamiento sujeto-objeto moderno arraigado en el conocimiento subjetivamente cierto.

Por tanto, el acercamiento de Gadamer está más próximo a la dialéctica de Sócrates que al pensamiento manipulador y tecnológico moderno. La verdad no se alcanza de forma metodológica sino dialéctica. El acercamiento dialéctico de la verdad se considera como la antítesis del método, de hecho, como un medio de superar la tendencia del método a preestructurar el modo de ver del individuo. Estrictamente hablando, el método es incapaz de revelar nueva verdad. Sólo hace explícito el tipo de verdad ya implícito en el método. Al descubrimiento del método mismo no se llegó a través del método, sino de forma dialéctica, es decir, a través de una receptividad inquisitiva a la cuestión con la que uno se encuentra. En el método el sujeto inquisitivo dirige, controla y manipula; en la dialéctica el asunto con el que nos encontramos plantea la cuestión a la que

aquél responde. Sólo se puede responder basándose en su pertenencia a y en el tema. La situación interpretativa ya no es la de un interrogador y un objeto, en la que el interrogador tiene que construir los «métodos» para poder captar el objeto. Al contrario, el interrogador se encuentra de pronto al ser que es interrogado por el «tema» (*Sache*). En una situación tal, el esquema «sujeto-objeto» es sólo equívoco, ya que el sujeto ahora es el objeto. De hecho, el método mismo se ve generalmente dentro del contexto de la concepción sujeto-objeto de la postura interpretativa del hombre y es la base para el pensamiento manipulador y tecnológico moderno.

Nos podríamos preguntar, ¿no es la dialéctica hegeliana la esencia misma del pensamiento subjetivista, pues no lleva todo el proceso dialéctico a la autoobjetivación de la conciencia? La autoconciencia es el centro del pensamiento hegeliano, pero la hermenéutica dialéctica de Gadamer no sigue el concepto hegeliano del *Geist* hasta su último apoyo en la subjetividad. Se basa no en la autoconciencia sino en el ser, en la lingüisticidad del ser humano en el mundo, y, por tanto, en el carácter ontológico del acontecimiento lingüístico. Ésta no es una dialéctica que consista en refinar tesis opuestas, es una dialéctica entre el propio horizonte de uno y el de la «tradición», aquél que llega hasta nosotros, se encuentra con nosotros y crea ese momento de negatividad que es la vida de la dialéctica y la vida del cuestionamiento.

Así, aunque la hermenéutica dialéctica de Gadamer presenta afinidad con Hegel, no avanza a partir del subjetivismo implícito en Hegel e incluso en toda la metafísica moderna previa a Heidegger. Aunque presenta similitud con la dialéctica de Platón, no presupone la doctrina de las ideas de Platón ni su concepción de la verdad y el lenguaje, sino que más bien sugiere una dialéctica basada en la estructura del ser esclarecida por el Heidegger tardío, y en la preestructura de la comprensión tal y como se presenta en *Ser y Tiempo*. El objetivo de la dialéctica es eminentemente fenomenológico: que el ser o la cosa con la que nos encontramos se nos revele. El método implica un determinado tipo de cuestionamiento que expone un aspecto de una cosa. Una

hermenéutica dialéctica se expone a ser interrogada por el ser de la cosa, de tal forma que la cosa encontrada pueda revelarse en su ser. Esto es posible, afirma Gadamer, debido a la lingüisticidad de la comprensión humana y en última instancia del ser mismo.

Esta dirección del pensamiento sobre el problema hermenéutico está en gran medida implícita en Heidegger. Lo nuevo es el énfasis especulativo y dialéctico (se podría decir que hegeliano) y la completa exposición de las implicaciones de la ontología heideggeriana para la estética y la interpretación del texto. Se le pide al lector que recuerde en lo que sigue que las concepciones heideggerianas básicas del pensamiento, el lenguaje, la historia y la experiencia humana se trasfieren a Gadamer. Esto es esencial, ya que el argumento que aparece en *Wahrheit und Methode* se basa firmemente en éstas, y la inconsciente caída en las concepciones presupuestas en la mayor parte del pensamiento contemporáneo inglés y americano sobre la interpretación, añadirá nuevas dificultades a la comprensión. Es más, las concepciones de Gadamer están interrelacionadas, de tal forma que nosotros sólo podemos entrar poco a poco en el círculo de sus consideraciones. Y por último el argumento de Gadamer se basa firmemente en sus análisis críticos detallados del pensamiento anterior sobre el lenguaje, la conciencia histórica y la experiencia estética. Por tanto, los obstáculos para entender el pensamiento de Gadamer son enormes. Sin embargo, haremos un esfuerzo por sugerir algunas de las líneas principales de cómo Gadamer desarrolla la teoría de la comprensión de Heidegger en una crítica formal de la estética moderna y de las concepciones históricas de la interpretación.

La crítica de la conciencia estética

Según Gadamer, el concepto de «conciencia estética», aislado de los reinos de experiencia «no estéticos», es relativamente moderno. De hecho, es una consecuencia de la subjetivización general del pensamiento desde Descartes, una tendencia a basar todo el conocimiento en la autocer-

teza subjetiva. Según esta concepción, el sujeto que contempla el objeto estético es una conciencia vacía que recibe percepciones y goza en cierto modo de la inmediatez de la forma puramente sensual. La «experiencia estética» está así aislada de otros reinos más pragmáticos. No se puede medir en función del «contenido», ya que es una respuesta a la forma. No se relaciona con la autocomprensión del sujeto o con el tiempo. Se la considera un momento intemporal sin referencia a nada sino a ella misma.

Esta concepción implica numerosas consecuencias. En primer lugar, no existe una forma adecuada de explicar el arte si no es por medio del gozo perceptual. No puede haber medidas de contenido para el arte, ya que el arte no es conocimiento. Se hacen distinciones retorcidas entre la «forma» y el «contenido» del arte y el placer estético se atribuye a la primera. El arte ya no dispone de un espacio claro en el mundo, ya que ni éste ni el propio artista pertenece al mundo de ninguna forma específica. El arte se deja sin función y el artista sin un lugar en la sociedad. La evidente «santidad» del arte, que experimentamos en nuestra indignación por cualquier destrucción sin sentido de una gran obra de arte, se abandona sin legitimación. Y de hecho el artista casi no puede decir que es un profeta si todo lo que está creando es una expresión formal del sentimiento y del placer estético.

Pero nuestra propia experiencia de una gran obra de arte contradice una concepción tal del fenómeno estético. La experiencia del encuentro con una obra de arte abre un mundo. No consiste simplemente en quedarse boquiabierto por el placer sensual al mirar las formas exteriores. En cuanto nos detenemos a considerar una obra como un objeto y la vemos como un mundo, entonces vemos un mundo *a través* de él, nos damos cuenta de que el arte no es percepción de los sentidos sino conocimiento. Cuando nos encontramos con el arte, se amplían los horizontes de nuestro propio mundo y de la autocomprensión, de tal manera que vemos el mundo «desde otra perspectiva», como si fuera la primera vez. Incluso los objetos comunes de la vida se ven desde otra perspectiva cuando son iluminados por el arte. Así, una obra de arte no es un mundo divorciado del nues-

tro, pues en ese caso no podría iluminar nuestra propia autocomprensión incluso cuando llegamos a comprenderla. En un encuentro con una obra de arte no entramos en un universo extraño, dando un paso fuera del tiempo y de la historia. No nos separamos de nosotros mismos o de lo no estético, sino que más bien nos hacemos más plenamente presentes. Cuando asimilamos la unidad y el «sí mismo» del otro como mundo, llegamos a cumplir nuestra propia autocomprensión. Cuando comprendemos una gran obra de arte, ponemos en juego lo que hemos experimentado y quienes somos. Se coloca en la balanza nuestra propia autocomprensión, se *arriesga* nuestra propia autocomprensión. No somos nosotros los que interrogamos al objeto, sino la obra de arte la que nos plantea una pregunta, la pregunta que la llamó a ser. La experiencia de una obra de arte se incluye y tiene lugar en la unidad y continuidad de nuestra propia autocomprensión.

Pero se podría decir que cuando contemplamos una obra de arte, el mundo en el que vivimos desaparece. El mundo de la obra sustituye al otro y, por un instante, es un «mundo» encerrado en sí mismo y autosuficiente. No requiere ninguna medida exterior a sí mismo, y de hecho no se va a evaluar como una copia de la realidad. ¿Cómo vamos a encajar esto con la afirmación de que la obra de arte presenta un mundo totalmente continuo con el nuestro?

La justificación ha de ser ontológica. Cuando vemos una gran obra de arte y entramos en su mundo, no salimos de casa tanto como «llegamos a casa». De repente decimos: ¡ciertamente es así! El artista ha dicho lo que *es*. El artista ha captado la realidad en una imagen, una forma. No ha evocado un mundo encantado sino más bien este mismo mundo de experiencia y autocomprensión en el que vivimos, nos movemos y existimos. La transformación a la forma que lleva a cabo el artista es realmente una transformación a la verdad del ser. La legitimación del arte no consiste en que éste proporcione placer estético sino en revelar el ser. La comprensión del arte no se produce como consecuencia de su recorte y división metódicos como si fuera un objeto, o de separar la forma del contenido, sino que se

produce mediante la apertura al ser y la escucha de la cuestión que nos formula la obra.

Por tanto, la obra de arte realmente nos presenta un mundo, que no vamos a reducir a nuestra medida misma o a la medida de las metodologías. Pero sólo entendemos este nuevo mundo porque ya estamos participando en las estructuras de autocomprensión que lo hacen real para nosotros. Esta es la verdadera base de la misma cosa que se entiende como lo que se pretendía. La forma es mediación de esta autocomprensión. El artista tiene el poder de transformar en una imagen o forma la experiencia del ser. Como forma se convierte en algo perdurable y el encuentro con ella expuesto a generaciones posteriores, repetible. Posee el carácter no simplemente de la *energía* del ser sino de una *obra.* Se ha convertido en verdad que perdura (*das bleibende Wahre*)[3].

El cambio que se produce en los materiales mediante la transformación en imagen (*Verwandlung ins Gebilde*) no es simple alteración sino auténtica transformación: «Lo que antes fue ya no es, pero lo que es ahora, lo que se presenta en el juego del arte es verdad que ahora puede perdurar.[4]» La fusión de la verdad o ser representado con la forma es tan completa que algo nuevo viene a ser. Se produce una «total mediación» para que la interacción de los elementos en la forma se convierta en su propio mundo y no en una simple copia de algo. Esta autonomía aparente no es la autonomía desorientada y aislada de la «conciencia estética» sino la mediación del conocimiento en el sentido más profundo del término. La experiencia de contemplar la obra de arte hace de este conocimiento un conocimiento compartido[5].

El concepto de mediación total de Gadamer presenta otra cara más. Afirma la no diferenciación radical entre lo estético y otros elementos en el juego de la obra de arte. De forma instintiva sentimos la inadecuación de referirnos a una ceremonia o ritual como algo «bonito». No se produce

[3] *WM* 106.
[4] *Ibíd.*
[5] *Ibíd.*, 92.

diferenciación estética con respecto a un «buen sermón», ya que indica que, incluso cuando uno está escuchando el sermón, está separando contenido y forma. Asimismo, la diferenciación entre estético y no estético no es apropiada para entender nuestra experiencia de una obra de arte. «Hay que considerar la mediación del arte como un todo»[6]. El lado formal o estético (Gadamer rechazaría la dicotomía forma-contenido como una construcción de pensamiento reflexivo) del encuentro con una obra de arte está tan implicado en lo que *se dice* en la obra, la «cosa significada», que la diferenciación estética es artificial e inválida.

Así, como contraposición a la «diferencia estética» Gadamer afirma el principio de la «no diferenciación estética» (*aesthetische Nichtunterscheidung*)[7].

Lo más importante de la experiencia estética de una obra de arte no es ni el contenido ni la forma, sino la cosa significada, totalmente transmitida en una imagen y forma, un mundo con su propia dinámica. Por tanto, en el encuentro estético con una obra de arte, no se pretende separar la poesía de sus materias primas, ni en la experimentación de una representación debe uno buscar constantemente separar la cosa significada de la representación. Tanto las materias primas como la representación en acción se dan cuenta de lo que la cosa significada exige realmente, y de esta forma están tan compenetradas que la separación es artificial. Gadamer afirma deliberadamente lo siguiente: «La doble distinción entre poesía y su material y entre poesía y su representación corresponde a una *doble no diferenciación* como la unidad de verdad que uno reconoce en el juego [*Spiel*] del arte»[8]. Y, refiriéndose al arte dramático, continúa diciendo: «Es una separación de la auténtica experiencia de la poesía cuando uno hace alusión a su historia subyacente para ver el juego desde la perspectiva de su derivación. También es una separación de la auténtica experiencia de una obra cuando el espectador piensa durante la interacción en la concepción sub-

[6] *Ibíd.*, 121.
[7] *Ibíd*, 111-112.
[8] *Ibíd.*, 112, incluidas las palabras en cursiva.

yacente como tal o en la representación como representación»[9].

Gadamer propone algo que representa una interrupción incluso mayor del espléndido aislamiento de lo estético. Frente a la falta de lugar del arte cuando se ve desde la perspectiva de la «conciencia estética», él sugiere la idea del arte como ser decorativo. El arte no está desplazado sin lugar, sino que requiere un lugar y crea a partir de él mismo un espacio abierto. Las obras de arte en realidad no pertenecen a los museos, amontonadas en un lugar sin lugar. El problema subyacente es el concepto de la imagen del arte como estética en vez de como ontológica en el sentido global. Existe una clara necesidad, dice Gadamer, de cambiar la concepción de arte que ha prevalecido en los siglos pasados y «el concepto de representación con el que nos han familiarizado las galerías modernas». Necesitamos, afirma, rehabilitar el elemento decorativo y ocasional del arte, que fue desprestigiado por la estética basada en la «forma pura» o la «expresión de experiencia»[10]. El arte no es algo sin lugar ni intemporal. «El primer punto de la agenda es encontrar la manera de recuperar un horizonte que incluya tanto el arte como la historia»[11].

Él sugiere que hay dos preguntas que pueden indicar cómo: (I) ¿En qué sentido se distingue una imagen de una copia de algo? (II) ¿Cómo surge, desde esta perspectiva, la relación de la representación con su «mundo»?[12] Está claro que el arte «representa» algo, la cosa que es llamada a ser. Y también está claro que hay un mundo que se abre. El punto de vista de una estética que afirma la idea de lo «puramente estético» nunca descubrirá la respuesta a estas preguntas, y una estética basada en la experiencia en el sentido más antiguo de la palabra es igualmente inadecuada. Ambas proceden a partir de la premisa errónea de remitir la obra de arte al sujeto en una relación sujeto-objeto. Hasta que no hallamos alcanzado un horizonte de cuestionamiento

[9] *Ibíd.*
[10] *Ibíd.*, 130.
[11] *Ibíd.*
[12] *Ibíd.*

que trascienda el antiguo modelo del esquema sujeto-objeto no encontraremos una forma de entender la función y el propósito, el cómo y el qué, la temporalidad y el lugar de la obra de arte.

EL JUEGO Y EL MODO DE SER DE UNA OBRA DE ARTE

Existen un buen número de elementos significativos en el fenómeno del «juego» que alumbró el modo de ser de la obra de arte[13]. Sin embargo, Gadamer no está renovando aquí teorías de estética del «juego» basadas en el hedonismo estético. Tales teorías ven el juego como una actividad del sujeto humano: el arte no es una forma de jugar que dé placer al sujeto humano que deja el mundo para disfrutar de un momento estético que está fuera y por encima de su mundana existencia. El artista se concibe como ese niño sensible y demasiado grande que obtiene placer sensual cuando juega con las formas, moldeando y manipulando los materiales hasta darles unas proporciones agradables. Gadamer ve en tales teorías estéticas el error moderno de atribuirlo todo a la subjetividad humana. Con la palabra «juego» Gadamer no hace referencia a una actitud o actividad de un sujeto humano creativo que disfruta, ni a la «libertad» de la subjetividad humana que puede dedicarse al juego. «Juego» más bien hace referencia al modo de ser de la obra de arte misma. El objeto de la discusión que Gadamer hace del concepto de juego con relación al arte es el de liberarlo de la tendencia tradicional a asociarlo con actividad de un sujeto.

Un juego es «sólo un juego» y no algo «serio». Sin embargo, como juego, comenzando ahora con el propio juego, posee un tipo de seriedad sagrada. De hecho, aquél que no se lo tome en serio «echa a perder el juego». El juego tiene su propia dinámica y metas independientes de las conciencias de aquellos que juegan[14]. No es un objeto frente a un

---

[13] *Ibíd.*, 97-105. Para comprobar otras acepciones de la palabra *Spiel*, véase *Spiel asl Weltsymbol*, de Eugen Fink.

[14] *Ibíd.*, 98.

sujeto. Es un movimiento autodefinitorio del ser en el que entramos. El juego, y no nuestra participación en él, se convierte en el verdadero «tema» de nuestra discusión. Nuestra participación en el juego lo lleva a una presentación, pero lo que se presenta no es tanto nuestras subjetividades internas como el juego: el juego viene a permanecer, tiene lugar en y a través de nosotros[15].

Desde el punto de vista subjetivista, el juego es una actividad de un sujeto, una actividad libre en la que uno desea entrar y que utiliza para su propio placer. Pero cuando preguntamos qué es el juego en sí, y cómo tiene lugar, cuando tomamos el juego y no la subjetividad humana como punto de partida, entonces adopta un aspecto diferente. Un juego es sólo un juego cuando acontece, pero mientras se juega es un dueño. La fascinación del juego nos hechiza y nos atrae hacia él. Es el dueño del jugador[16]. El juego tiene su propio espíritu. El jugador elige qué juego se dará a sí mismo. Pero una vez que elige, entra en un mundo cerrado en el que el juego viene a tener lugar en y a través de los jugadores. En cierto sentido el juego tiene su propio ímpetu y se hace valer. Desea que sea juzgado[17].

Juegos tales como el bridge, un partido de tennis, o unos niños que juegan entre ellos, no se presentan normalmente a un espectador, sino que son jugados por y para los propios jugadores. De hecho, cuando un deporte se convierte en algo esencialmente para espectadores, puede ser distorsionado y perder su carácter de juego. Pero, ¿qué ocurre con una obra de arte? ¿Dónde estaría una obra dramática si la «cuarta pared» no abriese a la audiencia. Cuando nos encontramos con una obra de arte, ¿somos participantes u observadores? Gadamer mantiene que seguimos siendo la audiencia y no los jugadores del juego. Pero hay que añadir aquí la siguiente distinción: una pieza no es un juego, pero *es* «jugada», para una audiencia. Con más exactitud decimos que una obra es «representada», pero aún la segui-

---

[15] *Ibíd.*

[16] *Ibíd.*, 102.

[17] En este sentido es como un ritual, que tiene un poder propio y mientras tiene lugar saca a uno del discurrir diario de la vida.

mos llamando «juego» y sus actores son «jugadores». En alemán las palabras *Spiel* y *spielen* hacen referencia a juego y a jugar, respectivamente. Ambas derivan del mismo verbo, *spielen*. Por tanto, en alemán la distinción entre un juego y una pieza se omite. Por otro lado, en inglés conviene que recordemos las afinidades entre un juego [*game*] y una pieza [*play**]. Ambas son independientes, tienen sus propias reglas, envuelven a los actores en el servicio de un espíritu mayor que el de ningún otro jugador.

Pero las diferencias entre una pieza y un juego son igualmente importantes, ya que la obra alcanza su significado sólo como una presentación. Su significado real es una cuestión de mediación. No existe esencialmente para los actores sino para el espectador. La obra está tan herméticamente sellada y es autosuficiente como cualquier juego, pero *como* obra se presenta a sí misma como un *acontecimiento* para el espectador. Gadamer afirma lo siguiente:

> Hemos visto que un juego tiene su ser no en la conciencia o acciones de los jugadores, sino, al contrario, los atrae hacia su propio reino y los llena con su espíritu. El jugador experimenta el juego como una realidad sobrecogedora. Esto se aplica incluso más cuando esta realidad es una realidad «pretendida», y éste es el caso donde lo que se juega se muestra como una *presentación a un espectador*[18].

Pero el motivo de un juego no es simplemente aportar a los jugadores la experiencia de jugar y ser absorbidos por el «espíritu del juego». El motivo de un juego es el de transmitir la «embriagadora realidad» de lo que «se pretende» en el juego, la realidad que ha sido inyectada en forma. ¿Cuál es la naturaleza del movimiento interno de esta forma? Es como un juego, un tipo especial de juego en el que quedamos ensimismados como espectadores. En el embriagador acontecimiento del juego, se comunica la cosa significada en el juego (la estructura y el espíritu del juego).

**N. de la T.*: La palabra *play* en inglés puede hacer referencia a «juego» o a «pieza teatral», mientras que en castellano disponemos de dos entradas diferentes para designar cada uno de estos conceptos.

[18] *WM* 104.

¿Cuál es esta «cosa significada» en el caso de la obra de arte? Es el «modo de ser de las cosas», la «verdad» del ser, *die Sache selbst.* Una obra de arte no es un simple objeto placentero. Es una presentación inyectada en una imagen de una verdad del ser como acontecimiento. «Ni una sola vez se capta un poema en su verdad esencial midiendo la conciencia estética, sino que más bien, como todos los textos literarios, nos habla con su significado de contenido»[19]. Nosotros nunca preguntamos primero por la forma de un poema ni es la forma lo que hace de un poema un poema. Preguntamos por lo que dice el poema, y experimentamos el significado en y a través de la forma, o podemos decir, en y a través del acontecimiento lúdico del encuentro con la forma, ya que la forma es acontecimiento cuando nos encontramos con ella. Somos poseídos y abrumados por el espíritu del poema.

Al ver las analogías entre el arte y el juego, e incluso al tomar la estructura del juego como el modelo guía de una estructura que posee su propia autonomía y que además se revela al espectador, Gadamer ha logrado algunos objetivos importantes. La obra de arte se ve no como una cosa estática sino dinámica. Se trasciende la perspectiva de una estética centrada en la subjetividad y se sugiere una estructura que muestra lo inadecuado del esquema sujeto-objeto con referencia a la comprensión de un juego y, por extensión, de una obra de arte.

Un punto fuerte del argumento de Gadamer aquí es que toma la experiencia del arte como su punto de partida y evidencia para mantener sus afirmaciones. Muestra que la «conciencia estética» no se deriva de la naturaleza de la experiencia del arte sino que es una construcción reflexiva basada en la metafísica subjetivista. Es precisamente la experiencia del arte la que muestra que la obra de arte no es un simple objeto que permanece frente a un sujeto autosuficiente. La obra de arte posee su auténtico ser en el hecho de que, al convertirse en experiencia, transforma al experimentador; la obra de arte trabaja. El «sujeto» de la experiencia del arte, la cosa que perdura a lo largo del tiempo,

[19] *Ibíd.*, 155.

no es la subjetividad del que experimenta la obra, es la obra misma. Éste es precisamente el punto en el que el modo de ser de un juego adquiere importancia. También el juego tiene su propia naturaleza independiente de la conciencia de aquellos que juegan. Gadamer ha encontrado un modelo que no sólo muestra el fracaso de la estética subjetivizada sino que también puede servir de base para corroborar el carácter dialéctico y ontológico de su propia hermenéutica.

¿No es esta concepción de la autonomía de la obra de arte, y el esfuerzo por ver la dinámica del ser de la obra misma, básicamente similar en espíritu a la Nueva Crítica?¿Es que Gadamer sólo ha llegado a una posición mediante un análisis elaborado que los Nuevos Críticos han considerado desde el primer momento como un realismo aristotélico? Existen similitudes para que el Nuevo Crítico pueda encontrar pocas cosas con las que estar en desacuerdo con el paralelismo que Gadamer ha establecido. Más significativo aún es el hecho de que la analogía de Gadamer ofrezca una firme legitimación de la autonomía de la obra de arte sin el aislamiento implícito en la aceptación del mito de la diferenciación estética. Hasta ahora la defensa de los Nuevos Críticos de la autonomía de la obra literaria sólo servía para minar su relevancia. Su espléndida defensa de la poesía simplemente nos recordaba que la poesía y el poeta ya no tenían un lugar en la sociedad y que sus profesorales defensores eran simples ángeles batiendo sus maravillosas alas en un vacío (para parafrasear la famosa referencia de Arnold a Shelley). Ahora, sin embargo, el acercamiento auténticamente «objetivo» de Gadamer, que definitivamente libera a la interpretación de los mitos de la estética subjetivizada, especialmente de las dicotomías sujeto-objeto y forma-contenido, aún conserva la obra literaria aislada de las opiniones del autor y del acto creativo, y de la tendencia a tomar la subjetividad del lector como un punto de partida. Los Nuevos Críticos a veces incluso hablan de un «sometimiento» al ser de la obra. En esto están totalmente de acuerdo con Gadamer.

Pero los Nuevos Críticos seguían enredados en las ilusiones de la estética subjetivizada sin saberlo. El punto de

vista de Gadamer les habría permitido ver más claramente la naturaleza de la continuidad entre la autocomprensión obtenida de la literatura y la autocomprensión en y a través de la cual existimos. Especialmente, los Nuevos Críticos podían haber sido capaces de captar la historicidad de la literatura por medio de él. Demasiadas veces los seguidores de la Nueva Crítica tomaron la forma como el mismo punto de partida de sus análisis, un procedimiento que los llevó de inmediato a todos los errores que acompañan la diferenciación estética.

Al mismo tiempo, demasiados intérpretes de la literatura hoy día todavía se estremecen ante la sugerencia de que la literatura tiene carácter histórico. Hay que admitir que una obra de arte no es el simple mobiliario de los escritores de historia, pero sería igualmente pernicioso quitarle importancia al hecho de que la autocomprensión de los grandes espíritus del pasado se nos transmite históricamente a través de las obras de arte. La diferenciación entre los aspectos formales de la literatura como estéticos y los no formales tiende a hacer sentir al intérprete que ya no está analizando la obra como arte cuando intenta considerar lo que la obra *dice.* Analizar el significado de la obra para el presente parecería no tener un lugar justificable en su filosofía de una obra literaria. De hecho la tensión entre el pasado y el presente a menudo se saca a relucir en la intemporal no historicidad de los análisis formales de la poesía. De nuevo aquí la crítica literaria moderna (incluida la crítica del mito) exige una profunda aclaración en cuanto al carácter histórico y temporal de la obra de arte literaria. Esto quedará más claro después de la presentación de la crítica de Gadamer de las concepciones ordinarias de historia e historicidad.

La crítica de la comprensión ordinaria de la historia

Gadamer toma de forma explícita como base y punto de partida de su análisis de la «conciencia histórica» el análisis de Heidegger de la preestructura de la comprensión y de

la historicidad intrínseca (*Geschichtlichkeit*) de la existencia humana. Según la concepción de Heidegger de la preestructura de la comprensión, entendemos un determinado texto, tema o situación, no con una conciencia vacía temporalmente rellenada con la situación presente, sino más bien porque permanecemos en nuestra comprensión y ponemos en juego una intención previa a la situación, un modo de ver ya establecido, y ciertas «preconcepciones» ideacionales. Esta preestructura de comprensión ya se ha mencionado en el análisis de la hermenéutica de Heidegger. Ahora sólo tenemos que advertir las consecuencias para la conciencia histórica. La consecuencia fundamental se puede afirmar de forma bastante sencilla desde el principio: No existe una visión y comprensión pura de la historia sin referencia al presente. Al contrario, la historia se ve y se comprende sólo y siempre mediante una conciencia que permanece en el presente.

Sin embargo, el concepto de historicidad, incluso aunque afirmemos esto, simultáneamente manifiesta la operatividad del pasado en el presente: El presente es visto y comprendido sólo a través de intenciones, modos de ver, y preconcepciones legados del pasado. La hermenéutica de Gadamer y su crítica de la conciencia histórica afirman que el pasado no es como un montón de hechos que se pueden hacer un objetode la conciencia, sino que más bien es una corriente en la que nos movemos y participamos, en todo acto de comprensión. Por tanto, la tradición no es algo que esté frente a nosotros, sino algo en lo que permanecemos y a través de lo cual existimos. Es en su mayor parte un medio tan transparente que nos resulta invisible, tan invisible como el agua para un pez.

Ahora tal vez el lector recuerde esta analogía de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger. Incluso podemos objetar que en la *Carta* la analogía se establece con el ser: el ser es el «elemento» en el que vivimos. Sin embargo, no existe realmente una tensión o contradicción implícita, ya que el lenguaje es la casa del ser y vivimos en y por medio del lenguaje. Además, Gadamer y Heidegger estarían de acuerdo en que el lenguaje es el depósito y el medio de comunicación de la tradición. La tradición se oculta en el lenguaje, y

el lenguaje es un «medio» como el agua. Para Heidegger y Gadamer el lenguaje, la historia, y el ser no sólo están interrelacionados sino también entremezclados, de tal forma que la lingüisticidad del ser es al mismo tiempo su ontología, su «viniendo a ser», y el medio de su historicidad. El venir a ser es un acontecimiento en y de la historia, y está gobernado por la dinámica de la historicidad, es un acontecimiento del lenguaje. Pero a efectos de análisis, posterguemos la consideración de la lingüisticidad y veamos de qué modo afecta la estructura de la historicidad y la precomprensión al problema hermenéutico con relación a la comprensión histórica.

La crítica de la «conciencia histórica», tanto en Gadamer como en Heidegger, se dirige en primer lugar a la «escuela histórica» en Alemania, cuyos más famosos representantes en el siglo XIX fueron J. G. Droysen y L. von Ranke. Representaban una prolongación de la «hermenéutica romántica.» Sin embargo, no se debería malinterpretar esta hermenéutica como la historia noveladora al estilo de Walter Scott, sino, al contrario, como el más extenuante esfuerzo por una historia «objetiva». La tarea del historiador no consistía en inyectar sus sentimientos personales en la historia sino en entrar de lleno en el mundo histórico que pretendía explicar.

Dilthey se había pasado la vida intentando establecer una metodología no naturalista para la comprensión histórica y en su última etapa había intentado basar los estudios humanos en un conjunto de ideas y procedimientos históricos y hermenéuticos, no naturalistas. La «experiencia» y la «vida misma» eran temas recurrentes. La experiencia, cuando se veía como una unidad de significado, se convertía en conocimiento, y así en la «vida misma» había una «reflexividad inmanente»[20]. Como observa Gadamer, «la relación entre la vida y el conocimiento es un dato fundamental en Dilthey»[21]. La comprensión de la historia no se encuentra en abandonar por completo la propia experiencia de uno sino en darse cuenta de que uno mismo es un ser histórico, y, en última

[20] Cf. *ibíd.*, 222.

[21] *Ibíd.*, 223.

instancia, se encuentra en la participación común de uno con otros hombres en la «vida». Es esta ya-dada comprensión de la vida, dice Dilthey, lo que le permite a uno comprender las «expresiones de la vida» en el arte y la literatura. Y, cuando uno se encuentra y comprende estas expresiones de la vida, también llega a conocerse a sí mismo: «[Para Dilthey] la conciencia histórica es un modo de autorreconocimiento»[22].

Pero para Dilthey las expresiones de la vida son realmente «objetivaciones» de la vida de las que podemos llegar a tener conocimiento «objetivo». Tanto como criticó Dilthey los métodos de la ciencia natural, se mantuvo firme en el ideal de alcanzar el conocimiento objetivo en los estudios históricos. Éstos podrían llamarse «ciencias» o «ciencias humanas» (*Geisteswissenschaften*). Es precisamente aquí en donde Gadamer ve a Dilthey enredado en el ideal de objetividad defendido por todas las escuelas históricas que Dilthey tanto había acusado. El conocimiento objetivo, objetivamente «válido», sugiere una perspectiva que está por encima de la historia desde la cual la propia historia se puede mirar. Tal perspectiva no está al alcance del hombre. El hombre finito e histórico siempre ve y entiende desde su perspectiva en el tiempo y el espacio. No puede, dice Gadamer, permanecer por encima de la relatividad de la historia y alcanzar el «conocimiento objetivamente válido.» Tal punto de vista presupone un conocimiento filosófico absoluto, una suposición inválida. De manera inconsciente Dilthey está tomando prestado un concepto de método inductivo de las ciencias, pero, como observa Gadamer, «la experiencia histórica no es un procedimiento [*Verfahren*] y no posee el anonimato de un método... [Posee] una clase totalmente distinta de objetividad y se adquiere de una forma completamente distinta»[23]. Dilthey es un ejemplo perfecto de la obsesión científica por el pensamiento orientado al método que evita de forma efectiva que un buscador de historicidad talentoso y sincero la encuentre.

En él podemos ver el prototipo de nuestra propia pérdida actual de la auténtica historicidad en nuestra tenden-

---

[22] *Ibíd.*, 221.
[23] *Ibíd.*, 228.

cia a utilizar métodos inductivos para obtener conocimiento «objetivamente válido» de la literatura.

Incluso antes de Heidegger y Gadamer, la crítica fenomenológica de Husserl del objetivismo, basada en la intencionalidad de la conciencia, había augurado el final del antiguo objetivismo. Cuando Husserl hubo ideado su crítica, cada vez estaba más claro que todos los seres que se dan en el mundo de uno permanecen dentro del horizonte intencional de la conciencia, dentro del «mundo de la vida». Frente al mundo «objetivamente válido» y anónimo visto por el científico, Husserl opuso el horizonte intencional en el que uno vive y se mueve, un horizonte que no es anónimo sino personal y compartido con otros seres experimentadores, a lo que llamó el mundo de la vida. Es dentro del concepto general de mundo de la vida donde Heidegger iba a comenzar su crítica de la conciencia histórica.

Pero en Heidegger el mundo de la vida humano no es precisamente una forma más adecuada y completa de describir las operaciones de la subjetividad transcendental ubicada en y tras la conciencia. La intencionalidad de la conciencia se interpreta «históricamente» y se convierte en la base para su crítica de la conciencia histórica. Simultáneamente Heidegger emprendió una crítica de la metafísica con respecto al modo en que su concepto de subjetividad basaba en última instancia toda objetividad en un conocer de la autocerteza del ser humano. Aunque aparentemente aplicaba el método fenomenológico de Husserl, *Ser y Tiempo* de Heidegger constituía un esfuerzo por trasladarse de la subjetividad trascendental a un tipo de objetividad que permaneciese fuera de la distinción sujeto-objeto, una objetividad que toma la «facticidad» de la existencia humana como su punto de referencia último. Así, se da en Heidegger un nuevo tipo de objetividad, opuesta a la objetividad de las ciencias naturales, de Dilthey, de la escuela histórica, de la metafísica moderna, y, en última instancia, del pensamiento tecnológico moderno con todo su pragmatismo. Es la objetividad de permitir que la cosa que aparece sea como realmente es para nosotros.

Los estrictos límites del objetivismo se hacen evidentes cuando uno deja de considerar el «universo objetivo» (que

su visión del mundo ofrece) como *el* mundo y utiliza el mundo de la vida como punto de partida. Inmediatamente uno ve que sólo una pequeña parte de su mundo de la vida puede alguna vez llegar a ser algo frente al hombre como un objeto. De hecho, como mundo, es el horizonte dentro del cual se definen otras cosas como objetos mientras éste sigue siendo mundo. El mundo de la vida de uno se aleja de los esfuerzos para captarlo mediante cualquier «método,» y normalmente uno se tropieza con su naturaleza por accidente, principalmente mediante algún tipo de negatividad o trastorno. La vía de la objetividad y de los métodos no revelarán el mundo de la vida de uno a uno mismo. Pero en y a través de este mundo de la vida uno juzga y toma decisiones. Incluso el «mundo objetivo» es una estructura dentro de un mundo de la vida dado experimentalmente. Pues, ¿cómo puede uno llegar al mundo de la vida? ¿Cómo puede uno persuadirlo para que se revele? Heidegger sugiere su método fenomenológico como un modo, que también él llama «hermenéutica de la facticidad». Este enfoque se basa no en el modo en que el mundo pertenece a un sujeto humano, sino en el modo en que el sujeto humano pertenece al mundo. Esta pertenencia se produce mediante el proceso de «comprensión.» Tan básico es el proceso que no es tanto una cosa entre otras lo que uno hace, sino ese proceso en el cual y a través del cual uno existe como ser humano.

Esta interpretación de la comprensión es ontológica, describe el proceso del ser. Heidegger utilizó esta concepción como su punto de partida para un análisis del ser que empezaría con la facticidad del mundo de la vida, y específicamente la facticidad de la existencia humana. Su análisis mostró que la existencia era un «proyecto desechado», orientado al pasado en el hecho de ser «echado» al tiempo y al mundo en cierto modo, y orientado al futuro en el hecho de alcanzar el «todavía no» para aprovechar oportunidades «aún no» realizadas. Un aspecto relevante de esto es el hecho de que, puesto que esta descripción de la comprensión del *Dasein* es universal, debe aplicarse al proceso de comprensión de todas las ciencias[24]. La comprensión como tal siempre funciona

[24] *Ibid.*, 249.

de manera simultánea en tres formas de temporalidad: pasado, presente y futuro. Para la comprensión de la historia, esto significa que el pasado nunca puede verse como objeto en el pasado con una absoluta separación de nosotros en el presente y el futuro. El ideal de ver el pasado en cuanto a sí mismo llega a ser un sueño que va en contra de la naturaleza de la comprensión misma, que siempre está en relación con nuestro presente y futuro. La temporalidad intrínseca de la propia comprensión en la visión del mundo siempre en términos de pasado, presente y futuro es lo que se llama historicidad de la comprensión.

CONSECUENCIAS HERMENÉUTICAS DE LA HISTORICIDAD DE LA COMPRENSIÓN

1. *La cuestión del prejuicio*

La idea de liberar precomprensión e interpretación de los prejuicios de la opinión predominante del momento nos resulta bastante común. Con frecuencia decimos que sería ridículo juzgar los logros del pasado con los estándares de hoy. Por tanto, el objetivo del conocimiento histórico sólo se puede alcanzar mediante la libertad de valores e ideas personales sobre un tema y una «mente abierta» completamente al mundo de las ideas y valores del pasado. La búsqueda de Dilthey de visiones del mundo (*Weltanschaungen*) fue predicada sobre un relativismo histórico que afirmaba abiertamente que no se debe juzgar una etapa histórica en función de otra. De forma similar, algunos estudiosos de la literatura nos piden que seamos imparciales con la teología de *Paraíso Perdido* porque no tenemos derecho a juzgar una obra literaria con los «estándares de hoy». Leemos Paraíso *Perdido* como una «obra de arte», por la esplendidez de su estilo, la grandeza de su concepción y su vigor significativo, no porque sea verdad. Tal argumento establece una separación entre belleza y verdad, y en última instancia vemos la épica como un «noble monumento a ideas muertas»[25].

[25] Como hizo el crítico Raleigh en 1900.

Irónicamente esta falsa visión de un texto literario se hace pasar por el colmo de la imparcialidad, a pesar del hecho de que el presente se presupone como correcto, como algo no debe someterse a prueba, es decir, como absoluto. Pero el presente va a postponerse porque el pasado no puede competir con él. Tras esta postposición imparcial del prejuicio está el hecho de no estar dispuestos a arriesgar nuestros prejuicios. El pasado permanece frente a nosotros como algo casi irrelevante, un objeto de interés para los anticuarios. Lamentablemente, los profesores de literatura se pueden clasificar o bien como estetas de la forma o como anticuarios. Los segundos consideran a los primeros carentes de profundidad histórica y filológica, mientras que los formalistas critican a los estudiosos filológicos e históricos de no ver la obra literaria realmente como «arte». La postura de los estetas se basa en la insostenible separación forma-contenido de la estética subjetivizada, pues ya hemos visto que la verdad y la belleza no se pueden separar en la experiencia de una obra de arte. Ahora, de las concepciones de Heidegger y Gadamer de la comprensión histórica se deduce que los anticuarios y los devotos filológicos del pasado como pasado no tienen una comprensión de la historia más firme que los estetas.

De hecho, el presente no se puede dejar para entrar en el pasado. El «significado» de una obra pasada no puede verse únicamente en función de sí misma. Por el contrario, el «significado» de la obra pasada se define en función de las cuestiones que se le plantean desde el presente. Si estudiamos minuciosamente la estructura de la comprensión, vemos que las cuestiones que planteamos están ordenadas por el modo en que nos proyectamos en la comprensión hacia el futuro. En pocas palabras, el anticuarismo es una negación de la verdadera historicidad, la historicidad de toda comprensión del pasado en la que permanecemos en el presente. ¿Qué significa esto para la cuestión del prejuicio? Se trata de una mala interpretación legada desde la Ilustración. Gadamer incluso asegura que nuestros prejuicios tienen su propia importancia en la interpretación: «La autointerpretación [*Selbstbesinnung*] del individuo es sólo una oscilación en la corriente cerrada de la vida histórica».

Por esta razón, los prejuicios del individuo son algo más que simples prejuicios. Son la realidad histórica de su ser»[26]. En pocas palabras, los prejuicios no son algo de lo que debamos o podamos prescindir; son la base de nuestro ser capaces de llegar a entender la historia.

Desde el punto de vista hermenéutico, este principio se puede formular de la siguiente forma: No puede haber interpretación «sin presuposición»[27]. Un texto bíblico, literario o científico no se interpreta sin preconcepciones. La comprensión, puesto que es una estructura básica históricamente acumulada y operativa, subyace incluso a la interpretación científica. El significado de un experimento descrito no procede de la interacción de los elementos del experimento sino de la tradición de la interpretación en la que permanece y de las futuras posibilidades que abre. La temporalidad pasado-presente-futuro se aplica tanto a la comprensión científica como a la no científica, es universal. Dentro o fuera de las ciencias no puede haber comprensión sin presuposición. ¿De dónde obtenemos nuestras presuposiciones? De la tradición en la que permanecemos. Esta tradición no permanece frente a nuestro pensamiento como un objeto de pensamiento, sino que es el tejido de relaciones, el horizonte, dentro del cual pensamos.

Puesto que no es un objeto y nunca es totalmente objetivable, los métodos de un tipo de pensamiento objetivador no se aplican a ésta. Existe más bien una necesidad de un pensamiento que pueda tratar de lo no objetivable[28]. Pero no sacamos nuestras presuposiciones totalmente de la tradición. Debemos recordar que la comprensión es un proceso de interacción dialéctico de la autocomprensión de la persona (su «horizonte» o «mundo») con lo que se encuentra. La autocomprensión no es una conciencia que flota libremente,

---

[26] *WM* 261.

[27] Cf. «Is Presuppositionless Exegesis Possible? [¿Es Posible la Exégesis sin Presuposición?] (1957), de Rudolf Bultmann en *Existence and Faith*, ed. Schubert M. Ogden, págs. 289-96.

[28] Cf. la carta no publicada de Heidegger dirigida a la Conferencia de 1964 sobre Hermenéutica en la Universidad de Drew. Véase Heinrich Ott, «Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens and Redens in der Theologie», *ZThK* LXI (1964), 327-52.

ni una traslucidez parpadeante rellena de la situación presente. Es una comprensión ya *colocada* en la historia y la tradición, y puede comprender el pasado sólo mediante la ampliación de su horizonte para acoger a la cosa encontrada.

Si no puede haber comprensión sin presuposición, si, en otras palabras, lo que llamamos «razón» es una construcción filosófica y no un tribunal de apelación final, entonces debemos volver a examinar nuestra relación con nuestra herencia. La tradición y la autoridad ya no necesitan ser consideradas como los enemigos de la razón y la libertad racional como lo fueron en la Ilustración y el Romanticismo y en nuestra propia época. La tradición proporciona la corriente de concepciones dentro de la cual permanecemos y debemos estar preparados para distinguir entre presuposiciones útiles y aquellas que nos aprisionan y nos impiden pensar y ver[29]. En cualquier caso, no existe oposición intrínseca entre las declaraciones de la razón y las de la tradición; la razón permanece siempre dentro de la tradición. La tradición incluso aporta a la razón el aspecto de la realidad y de la historia con el que va a funcionar. En última instancia, afirma Gadamer, las consecuencias del reconocimiento de que no puede haber comprensión sin presuposición son el hecho de que rechacemos la interpretación de la razón, en la Ilustración, y que tanto la autoridad como la tradición recuperen el status que no han disfrutado desde antes de la Ilustración.

Si no puede haber interpretación sin presuposición, entonces la noción de una «interpretación correcta» como correcta en sí misma es un ideal inmaduro y una imposibilidad[30]. No hay interpretación sin relación con el presente y ésta nunca es permanente y fija. Un texto transmitido, ya sea la Biblia o una obra de Shakespeare, ha de entenderse en la situación hermenéutica en la que se encuentra, es decir, en relación con el presente. Esto no quiere decir que invoquemos sin pensar estándares externos desde el presente al pasado para encontrar a Shakespeare o a la Biblia irrelevantes. Por el contrario, esto simplemente reconoce

---

[29] *WM* 263.

[30] *Ibíd.*, 375.

que el «significado» no es como una propiedad inamovible de un objeto sino que siempre está «para nosotros». Ni la insistencia en que un texto se considere dentro del horizonte de nuestra historicidad significa que el «significado» sea absolutamente distinto para nosotros de lo que fue para sus primeros lectores. Esto declara que el significado está relacionado con el presente, que surge de la situación hermenéutica. Puesto que una gran obra expone una verdad del ser, podemos asumir que su verdad *esencial* corresponde a lo que originalmente la trajo a ser, sin afirmar la idea de una verdad-en-sí-misma o una interpretación perennemente correcta.

2. *El concepto de distancia temporal*

Para Gadamer la tensión entre el presente y el pasado es en sí misma un factor clave, e incluso en cierto modo útil, en hermenéutica: «Existe un lugar entre lo extraño y lo familiar, entre lo pretendido históricamente, la objetividad distanciada de la herencia y nuestra pertenencia a una tradición. *En este 'entre' está la verdadera ubicación de la hermenéutica*»[31]. Por tanto, la mediación de la hermenéutica implica ambas cosas, lo que fue significado históricamente y la tradición. Pero esto no significa que la tarea de la hermenéutica consiste en desarrollar un procedimiento metódico para la comprensión, tanto como en aclarar las condiciones bajo las cuales puede tener lugar la comprensión[32].

Lo que se trasmite a través del texto no es importante para su intérprete principalmente como el sentimiento o la opinión de su autor, sino más bien en su propio derecho como algo pretendido. Ni es interesante como «expresión» per se, ya sea de la «vida» o de cualquier otra cosa. Es el tema mismo lo que resulta interesante; uno está interesado en su verdad para él. Lógicamente, una obra de arte creada hoy debería pues ser muy significativa para nosotros, sus contemporáneos, pero la experiencia nos dice que sólo el

[31] *Ibíd.*, 279.
[32] *Ibíd.*

tiempo distinguirá lo significativo de lo no significativo. ¿Por qué ocurre esto? No porque la distancia temporal haya acabado con nuestros intereses personales por el tema, dice Gadamer, sino porque es función del tiempo eliminar lo que no es esencial, permitiendo que el verdadero significado que permanece oculto en una cosa se aclare. Así, la distancia temporal tiene una función tanto positiva como negativa: «Ésta [la distancia temporal] no sólo permite que desaparezcan ciertos prejuicios peculiares de la naturaleza del sujeto, sino que da lugar a que se presenten aquellos que conducen a una verdadera comprensión»[33].

Así pues, nos enfrentamos con la utilidad de la separación en el tiempo, un fenómeno análogo al concepto de «distancia estética», en el que el espectador debe situarse a una cierta distancia del escenario para ver la unidad que se pretende y no ser distraído por el maquillaje de los actores. A pesar del sentido necesario de lo presente, del pasado que se convierte en presente, uno considera el hecho de que el tiempo haya pasado útil desde el punto de vista hermenéutico. Sólo con el paso del tiempo podemos captar «qué es lo que el texto dice»; sólo gradualmente surge su verdadera importancia histórica y empieza a dirigirse al presente.

3. *Sobre la comprensión del autor de un texto*

La tarea de la hermenéutica consiste básicamente en comprender el texto, no el autor. Tanto el concepto de distancia temporal como el énfasis en el significado de la comprensión histórica debería hacer esto obvio. El texto se entiende, no porque haya implícita una relación entre personas, sino debido a la participación en el tema que el texto comunica. Una vez más, esta participación enfatiza el hecho de que un individuo no hace tanto por salir de su propio mundo como dejar que el texto se dirija a él en su mundo presente. Lo deja que se haga presente para él, contemporáneo (*gleichzeitig*)[34]. La comprensión no es un proceso sub-

[33] *Ibíd.*, 282.

[34] Véase *ibíd.*, 115 y ss.

jetivo tanto como una cuestión de colocarse en una tradición y luego en un «acontecimiento» que le transmite la tradición[35]. La comprensión es una participación en la corriente de la tradición, en un momento que mezcla el pasado y el presente. Esta concepción de la comprensión es lo que se debe llevar a la aceptación en la teoría hermenéutica, dice Gadamer[36]. Ni la subjetividad del autor ni la del lector es el verdadero punto de referencia, sino más bien el propio significado histórico para nosotros en el presente.

4. *Sobre la reconstrucción del pasado*

Otra consecuencia de la historicidad intrínseca implícita en la comprensión de cualquier texto antiguo es que uno debe reconsiderar la presuposición hermenéutica de que reconstruir el mundo de la obra de arte es la tarea fundamental de la comprensión. Antes de Schleiermacher, la reconstrucción del trasfondo histórico de un texto dado, y la determinación del contexto histórico en el que se ubicó, fueron, junto con la interpretación gramatical, las principales preocupaciones. Scheleiermacher dio a la hermenéutica un giro más psicológico y adivinatorio, pero aún presupuso que la operación de reconstrucción del contexto histórico era básica para entender un texto antiguo. Las Sagradas Escrituras son, después de todo, no un portador intemporal de ideas eternas o un vuelo de la imaginación poética sin mucho derecho a la verdad, sino una creación histórica con un lenguaje histórico por una gente histórica.

Ciertamente la reconstrucción del mundo del cual ha resultado la obra y la reconstrucción del origen de la obra de arte son necesarias para comprender, pero Gadamer advierte que no tomemos la reconstrucción como la operación básica o final de la hermenéutica, o incluso como la clave para la comprensión. ¿Es aquello con lo que trabajamos en el proceso de reconstrucción realmente lo que etiquetamos y buscamos como el «significado» de la obra?

---

[35] *Ibíd.*, 275.
[36] *Ibíd.*

¿Está la comprensión determinada correctamente cuando luchamos por ver en ella una segunda creación exactamente como la del original, una re-creación? Está claro que no, ya que el significado de una obra depende de qué cuestiones planteemos en el presente. «La restauración,» dice Gadamer, «convertida en la clave de la hermenéutica, es no menos absurda que todo esfuerzo por restaurar y revivir la vida que se ha ido para siempre»[37]. La integración, no la restauración, es la verdadera tarea de la hermenéutica.

5. *La relevancia de la aplicación*

La estructura de la historicidad en la comprensión sugiere la importancia de un factor que hace mucho tiempo que se abandonó en la hermenéutica histórica y literaria: la aplicación, la función de la interpretación al relacionar el significado del texto con el presente. Por ejemplo, el elemento de aplicación es esencial tanto en la hermenéutica bíblica como en la jurídica, ya que en ningún caso es suficiente comprender y explicar el texto de modo general. Hay que explicitar de qué modo habla el texto a la condición presente. En *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) de J. J. Rambach se dice que la interpretación incluye tres poderes: *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subitilitas explicandi* (explicación), y *subtilitas applicandi* (aplicación)[38]. Éstos no son tres métodos distintos, sino que más bien *subtilitas* hace referencia a una capacidad o poder que exige una sensibilidad espiritual especial. Estos tres poderes juntos constituyen el cumplimiento de la comprensión.

En Scheleiermacher y en la hermenéutica postromántica en general, se afirma una unidad interior de los dos primeros elementos. La explicación se ve como el hacer explícito de la comprensión, y el énfasis en estos dos suele no dejar lugar sistemático para el factor de aplicación. Sobre todo debido a que Schleiermacher hizo de la hermenéutica una teoría de la comprensión en el diálogo, y a que el len-

[37] *Ibíd.*, 159.
[38] *Ibíd.*, 291.

guaje y el conocimiento saltaron a primera plana, quedaba poco lugar sistemático para la aplicación dentro de la esfera de la comprensión como tal. De hecho, Schleiermacher establece claras limitaciones incluso en el momento de la explicación. Observa que «Tan pronto como la explicación se convierte en algo más que la parte externa de la comprensión, se vuelve el arte de la presentación. Sólo lo que Ernesti llama *subtilitas intelligendi* pertenece auténticamente a la hermenéutica»[39].

Por otra parte, según el análisis de Gadamer, en la comprensión como tal «siempre tiene lugar algo parecido a una aplicación del texto que hay que comprender a la situación presente»[40]. Comprender, en el sentido de conocer y explicar, siempre incluye en sí mismo algo parecido a una aplicación o relación del texto con el presente. La hermenéutica teológica y jurídica llaman la atención sobre este aspecto de toda comprensión, y así constituyen un modelo mejor para captar las operaciones de comprensión que se llevan a cabo en la historia y en la literatura que en la tradición filológica, que omite artificialmente el factor de la aplicación. Gadamer dice lo siguiente:

> La hermenéutica jurídica no es en realidad un «caso especial» sino que es apropiada para la tarea de devolverle a la hermenéutica histórica todo su aliento de problemática. Puede volver a constituir la antigua unidad del problema hermenéutico que [en el siglo XVIII] encontraban en común el jurista, el teólogo y el filólogo[41].

Gadamer está sugiriendo aquí una magnífica idea: la hermenéutica jurídica y teológica pueden servir como modelo para la interpretación literaria.

Veamos algunas de las posibilidades creativas de esta idea. Tanto la hermenéutica jurídica como la teológica ven la tarea de la interpretación no simplemente como un esfuerzo de anticuario por entrar en otro mundo, sino como un esfuerzo por salvar la distancia entre un texto y la situa-

---

39 *H* 31.
40 *WM* 291.
41 *Ibíd.*, 311.

ción actual. Ya sea el pronunciar un juicio o predicar un sermón, la interpretación debe comprender no sólo la explicación de lo que el texto significa en su propio mundo, sino también lo que significa en cuanto a nuestro momento presente. En otras palabras, «comprender el texto consiste siempre en aplicarlo»[42]. Asimismo, la hermenéutica jurídica y la teológica tienden a negar la idea de que el texto se entiende sobre la base de la congenialidad con su autor, una ilusión romántica. Sabemos que la comprensión puede y tiene lugar con o sin congeniar con el autor. ¿Por qué? Porque de hecho nosotros no establecemos una relación con el autor, sino con el texto.

En otro sentido más, la hermenéutica jurídica y teológica constituyen un modelo útil para la interpretación literaria. Tanto en la interpretación jurídica como en la teológica, el intérprete no aplica tanto un método como ajusta y ordena su propio pensamiento con respecto al del texto. No se está apropiando tanto de una posesión como siendo apropiado por la afirmación dominante del texto. Interpretar la «voluntad de la ley» o la «voluntad de Dios» no son formas de dominar el tema, sino de servirlo. De ningún modo este procedimiento se encuentra donde uno hace sus propias presuposiciones inmunes a la cuestión y luego conforma su comprensión del mundo y de los fenómenos a métodos construidos sobre estas presuposiciones. Por el contrario, el intérprete arriesga su propia postura para colocarla a la luz de la afirmación dominante del texto. Gadamer afirma, pues, que incluso en la interpretación histórica la comprensión debe cumplir la función de la aplicación «en el sentido de que da lugar de manera expresa y consciente a la aceptación del texto uniendo la distancia temporal que separa al intérprete del texto. Así [mediante la aplicación] supera la alienación del significado acontecida al texto»[43].

En la hermenéutica histórica y literaria la demanda de servir al texto, ser dominado por su exigencia, y simultáneamente interpretarlo a la luz del presente, plantea un ver-

---

42 *Ibíd.*, 291.

43 *Ibíd.*, 295.

dadero reto. Un acercamiento tal vería el texto a la luz del presente, pero no lo dominaría con el presente. El intérprete ha de ser gobernado por la exigencia del texto, pero traducir el significado de la exigencia al presente. Gadamer no quiere decir que uno debe entregarse de forma no crítica a lo que dice el texto negando el presente, sino más bien que se ha de dejar que la exigencia del texto se muestre tal como es. En la interacción y fusión de horizontes, el intérprete llega a oír la cuestión que llamó al texto mismo a ser. Más adelante retomaremos la dialéctica de un cuestionamiento dispuesto a colocar la exigencia del presente en la balanza y exponerla contra la tradición. Sin embargo, está claro en este momento que la hermenéutica jurídica y la teológica sugieren un acercamiento más en armonía con la estructura universal e histórica de la comprensión que se ha demostrado recientemente tanto en la interpretación histórica como en la literaria, y así podrían ayudar a los intérpretes literarios e históricos a recuperar una comprensión más adecuada del problema hermenéutico.

El principio de aplicación encuentra una expresión teológica en el proyecto de desmitologización. En la hermenéutica de Rudolf Bultmann, por ejemplo, es una consecuencia de la tensión entre el texto, que permanece en el pasado, y la exigencia de aplicación presente. Como se ha indicado anteriormente, la desmitologización no es un esfuerzo de la Ilustración por purgar la Biblia de mitos midiéndolo todo a la luz de las exigencias de la razón, sino que más bien intenta localizar la exigencia que la Biblia nos impone hoy. La exigencia no es la de una verdad científica, sino una llamada a la decisión personal. Por esta razón, tomar una actitud «científica» hacia la Biblia y tratarla como un objeto que no nos impone ninguna exigencia personal es efectivamente hacer callar la Biblia. No debe ser simplemente repreguntada, ya que cuando hable, uno debe convertirse en el «objeto» al que ésta se dirige. Cuando se toma un estándar fijo e incuestionable en contra del cual se mide el mensaje bíblico, la Biblia no está siendo escuchada, se está poniendo a prueba. Pero la Biblia, según Bultmann, no es ni un tratado científico ni una biografía impersonal, es una proclamación (*kegygma*), un mensaje.

En la interpretación literaria el esfuerzo por desmitologizar se hace paralelo a cuando preguntamos cómo vamos a entender el mito. ¿Qué nos está hablando en y a través de él? El ejemplo tomado por la teología bultmaniana de enfatizar siempre la relación con el presente y nuestro análisis de la comprensión histórica nos advierten frente a la ilusión de que el acto de leer una obra literaria es simplemente volver y «reconstruir» un mundo pasado. El «significado» de Milton, Shakespeare, Dante, Homero o Sófocles no está simplemente en función de los mundos que se crean en cada gran obra. La lectura de una obra es un acontecimiento, un suceso que tiene lugar en el tiempo, y el significado de la obra para nosotros es producto de la integración de nuestro propio horizonte presente y el de la obra. Algo como la desmitologización tiene lugar en toda auténtica comprensión de una obra literaria. En todo acto de comprensión tiene lugar una aplicación al presente. La ilusión de que al leer una obra de Shakespeare estamos «volviendo al mundo de Shakespeare» y dejando atrás nuestro propio horizonte sólo muestra que el encuentro estético ha tenido éxito al hacer invisible el factor *subtilitas applicatio* [sic]. Pero es importante recordar que un yanqui de Connecticut en la corte del rey Arturo verá las cosas como un yanqui de Connecticut y no de la misma forma que uno de los Caballeros de la Tabla Redonda.

La situación que implica el poner en escena una obra de Shakespeare o cualquier otra obra antigua corrobora así mismo lo que acabamos de decir. La escenografía proporciona una minuciosa ayuda para ir al pasado, y los trajes a veces se confeccionan con meticulosa fidelidad al periodo presentado, pero el hecho es que la obra se representa en el presente, ahora, ante nuestros ojos, en *nuestra* comprensión. El lugar de suceso de una obra se encuentra en la mente colectiva de la audiencia. Los actores saben esto y lo tienen en cuenta a la hora de representar sus papeles. Supongamos, por ejemplo, el problema de llevar a escena y representar las brujas en *Macbeth*. Sus profecías son presentadas dando voz a especulaciones ya presentes y extendiendo el lío que se está tramando. Las producciones modernas tienden a desenfatizar el elemento sobrenatural y representar a

las mujeres simplemente como viejas brujas que siguen al ejército de Macbeth. Crean una atmósfera de premonición. El «significado» de las brujas para nosotros hoy se «interpreta» así por la forma en que se representan en escena para evitar el posible efecto cómico de un sobrenaturalismo anticuado en audiencias contemporáneas.

Es también significativo el hecho de que la ilusión dramática de las obras no depende del escenario o el vestuario, ni incluso de la presencia visible de los actores. La presencia vocal, como en el caso de las grabaciones de tocadiscos, es el elemento realmente importante. La ilusión dramática es que el pasado está ocurriendo en el presente, no en el pasado histórico, sino en el presente de la experiencia. Este fenómeno aclara algo importante sobre la aplicación en la comprensión histórica: no es un traer literal del pasado a las exterioridades del presente, es traer lo esencial del pasado a nuestro presente personal, nuestra autocomprensión, o, más exactamente, nuestra experiencia del ser[44]. No nos debemos engañar, nuestra comprensión de una obra, cuando «sabemos» lo que «significa», no es un asunto autoencerrado sino un relacionar del juego autoencerrado que una obra es con nuestro presente y con nuestro futuro. Por eso la afirmación de Gadamer: La comprensión siempre incluye la aplicación al presente.

CONCIENCIA QUE ES AUTÉNTICAMENTE HISTÓRICA

Frente al tipo de conciencia histórica que critica, Gadamer intenta describir un tipo de conciencia auténtico en el que la historia está constantemente en funcionamiento. Su término para esto, el *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, no obedece a ninguna traducción adecuada. Una traducción bastante literal sería la de «conciencia en la que la historia está siempre en funcionamiento», o

[44] Como veremos, el «qué» que nosotros entendemos no es un «qué» personal, sino un «qué» histórico en el que participamos. Referirse a «experiencia personal» es caer en las ficciones de la falacia subjetivista.

«conciencia operativa históricamente»[45]. En general utilizaré este último término o la frase «conciencia auténticamente histórica», dependiendo del contexto. La conciencia auténticamente histórica, explica Gadamer, no es la conciencia histórica hegeliana que coloca la conciencia en la esfera de la reflexividad y la convierte en la mediación de la historia y del presente. Es sin duda una conciencia especulativa y dialéctica, pero la dialéctica no es la automediación de la razón, sino la estructura de la experiencia misma.

Gadamer utiliza tipologías de tres tipos de relaciones yo-tú, que no corresponden con la relación yo-tú de Martín Buber[46], para ayudar a situar y así aclarar la naturaleza de la conciencia operativa históricamente: (1) el tú como objeto dentro de un campo (2) el tú como proyección reflexiva, y (3) el tú como habla de la tradición[47]. Sólo el tercero es la relación hermenéutica que Gadamer tiene en mente como la auténtica conciencia histórica.

En la primera relación yo-tú, la otra persona es vista como algo específico dentro del campo de experiencia de uno, muchas veces algo que puede servir como medio para conseguir las metas de uno. La otra persona es vista como un objeto en el campo de experiencia de uno, y el tú se entiende en términos de universales. Inherente a este acercamiento al tú es la teleología de todo pensamiento inductivo. Ahora, si este modelo se aplica a la relación hermenéutica con la tradición, fácilmente nos metemos en «métodos» y «objetividad». La tradición se convierte entonces en un objeto distinto de nosotros, balanceándose libremente y sin que nosotros le afectemos. Rápidamente nos engañamos pensando que, si al menos pudiésemos eliminar todos los momentos subjetivos de relación con esta tradición, podemos tener cierto conocimiento de lo que contiene. Tal «objetividad» orientada al método prevalece a

---

[45] Estoy en deuda con el profesor Theodore Kiesel por la sugerencia de la «conciencia operativa históricamente».

[46] Es interesante la antigua forma de «Ich-du Beziehung» en «Das Wort und die geistigen Realitaten: Pneumatologische Fragmente,» de Ferdinand Ebner, que aparece en *Sckriften*, I, 75-342.

[47] Véase *WM* 340-44.

menudo en las ciencias naturales y también en las ciencias sociales, excepto donde la fenomenología se ha hecho sentir[48]. Pero no puede servir a las disciplinas centradas en la experiencia humana, no puede ser la base de una conciencia en la que la historia funciona[49].

Un segundo modo de experimentar y comprender el tú lo ve como una persona, pero Gadamer muestra que esta relación «personal» puede permanecer aún aprisionada en el yo y de hecho es una relación entre el yo y un tú constituido reflexivamente.

Esta relación yo-tú no es una relación inmediata sino reflexiva... Así, existe siempre la posibilidad de que cada compañero de la relación exagere la actividad reflexiva del otro. Sabe la afirmación del otro mediante su propia reflexión, y así entiende al otro mejor que el otro se entiende a sí mismo. Pero precisamente esta reflexividad vacía la relación de la inmediatez que exige algo de uno[50].

En términos hermenéuticos, este segundo tipo de relación caracteriza a la conciencia histórica contra la que se dirige la crítica de Gadamer. Esta conciencia histórica conoce la otredad del otro, no en una capacidad de relacionarse con lo universal, que caracterizaba a la primera relación yo-tú, sino más bien en su particularidad. La otredad del otro y lo pasado del pasado se conocen sólo del mismo modo que el yo conoce al tú, mediante la reflexión. Al afirmar reconocer al otro en toda su condicionalidad, al afirmar ser objetivo, el conocedor realmente está afirmando que es un maestro. Pero es precisamente este sutil tipo de maestría a través de la comprensión la que utiliza la comprensión simplemente para ver la historia «ahí fuera» como un tú reflexivamente constituido, lo convierte en objeto y destruye efectivamente su verdadera exigencia de la significatividad[51].

El tercer tipo de relación yo-tú se caracteriza por una

---

[48] Véase *Phenomenology and the Human Sciences* de Stephen Strasser, y *The Human Perspective in Sociology*, de Severyn Bruyn.

[49] *WM* 341.

[50] *Ibíd.*

[51] *Ibíd.*, 341-43.

auténtica apertura al tú. Ésta es la relación que no proyecta el significado desde el yo, sino que presenta una auténtica apertura que «deja que algo sea dicho»: «Aquel que permite que se le diga algo *a* él está abierto de una forma esencial»[52]. Tal relación es más estrecha que las dos primeras a lo que Buber considera una verdadera relación yo-tú. Es el tipo de apertura que desea escuchar en lugar de dominar, está dispuesto a ser modificado por el otro. Es la base de la conciencia operativa históricamente, la *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein.*

Esta conciencia consiste en una relación con la historia en la que el texto nunca puede ser completa y objetivamente «otro», ya que la comprensión no es el «reconocimiento» pasivo de la otredad del pasado sino más bien un colocarse uno mismo para ser exigido por el otro. Cuando se lee un texto histórico como «simplemente histórico», el presente ya ha sido dogmatizado y colocado fuera de toda duda. Por otra parte, la conciencia auténticamente histórica no ve el presente como el vértice de la verdad, se mantiene expuesto a la exigencia que la verdad de la obra le puede plantear. «La conciencia hermenéutica encuentra su cumplimiento no en la autocerteza metódica sino en la disponibilidad experiencial y en la apertura que una persona 'experiementada' tiene en contraste con una dogmática. Eso es lo que caracteriza a la conciencia operativa históricamente...»[53]. La persona «experimentada» no tiene tanto *conocimiento* simplemente objetivado como *experiencia* más bien no objetivable que lo ha hecho madurar y exponerse a la tradición y al pasado. Como vamos a ver en el próximo capítulo, el concepto de experiencia es muy importante para comprender la hermenéutica de Gadamer.

---

[52] *Ibíd.*, 343.
[53] *Ibíd.*, 344.

CAPÍTULO XII

LA HERMENÉUTICA DIALÉCTICA DE GADAMER

LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA Y DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Gadamer comienza su examen de la experiencia hermenéutica criticando el concepto dominante de experiencia, que él considera demasiado orientado al conocer como un acto perceptivo y al conocimiento como un cuerpo de datos conceptuales. En otras palabras, hoy día tendemos a definir la experiencia de una forma que está completamente orientada hacia el conocimiento científico haciendo caso omiso de la historicidad de la experiencia. Al hacer esto, inconscientemente cumplimos el objetivo de la ciencia, que consiste en «objetivar la experiencia de forma que ningún tipo de momento histórico se adhiera a ella»[1]. Mediante una disposición rigurosa y metódica, el experimento científico saca al objeto del momento histórico y lo reestructura para adaptarlo al método. Se busca una meta análoga, dice Gadamer, en teología y en filología con el «método histórico-crítico», que de alguna forma refleja el furor científico por hacerlo todo objetivo y verificable[2]. En la medida en que el espíritu prevalece, sólo lo que es verificable es real. No se deja ningún lugar para el lado no objetivable e histórico de la experiencia. Por consiguiente, la definición misma de «experiencia» excluye de sí misma la información de estas ciencias.

Frente al mito del conocimiento puramente conceptual y verificable, Gadamer coloca el concepto histórico y dia-

[1] *WM* 329.

[2] *Ibíd.*

léctico de «experiencia» minuciosamente enunciado, donde conocer no es simplemente una corriente de percepciones, sino un suceso, un acontecimiento, un encuentro. Aunque no comparte las presuposiciones y conclusiones de Hegel, Gadamer encuentra en la explicación dialéctica de la experiencia de Hegel el punto de partida para su propia hermenéutica dialéctica, y esto puede aportar el punto de partida para nuestra propia exposición del concepto.

La experiencia, tal y como la define Hegel, es un producto del encuentro de la conciencia con un objeto. Gadamer cita a Hegel con las siguientes palabras: «[Hay un] movimiento en el que la conciencia practica sobre su conocimiento y sobre su objeto. En la medida en que, para ello, se genera un nuevo objeto a partir de éste, eso es lo que realmente se va a llamar 'experiencia'»[3]. Entonces, según Hegel, la experiencia siempre tiene la estructura de una inversión o reestructuración de la conciencia, es un tipo de movimiento dialéctico.

En la base de esta tendencia a la inversión hay un elemento de negatividad: la experiencia es lo primero de todo experiencia de la «noidad», algo *no* es como hemos supuesto. El objeto de la experiencia de uno se ve de distinta forma, se transforma; y uno mismo es transformado al conocer el objeto de forma diferente. El nuevo objeto contiene una verdad por encima del antiguo; el antiguo «ha aportado su tiempo»[4]. Pero para Hegel la experiencia es la autoobjetivación de la conciencia, de tal forma que la experiencia se enfoca desde el punto de vista estratégico del conocimiento que la trasciende. Hegel afirma así una base en la conciencia que Gadamer mantendría que es en sí misma trascendida por la objetividad de la experiencia.

La experiencia, afirma Gadamer, posee su cumplimiento dialéctico «no en un saber sino en una apertura a la experiencia, que es en sí misma puesta en juego libre por la experiencia»[5]. Está claro que la experiencia aquí no hace

[3] «Die dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt, ist eigentlich dasjenige,* was *Erfahrung genannt wird*» (*Ho* 115), en el ensayo «Hegels Begriff der Erfahrung», *WM* 336.

[4] *WM* 337.

referencia a algún tipo de conocimiento informativo conservado sobre esto o lo otro. Como Gadamer utiliza el término, es menos técnico y aproximado al uso común. Se refiere a una acumulación no objetivada y en gran parte no objetivable de «comprensión» que a menudo llamamos sabiduría. Por ejemplo, un hombre que toda su vida ha tratado con gente adquiere una capacidad para comprenderla que llamamos «experiencia». Aunque su experiencia no es conocimiento objetivable, entra en su encuentro interpretativo con la gente. Sin embargo, no es una capacidad puramente personal. Es un conocimiento de cómo son las cosas, un «conocimiento de gente» que no se puede expresar realmente en términos conceptuales.

La experiencia a menudo sugiere el dolor del crecimiento y la nueva comprensión. Se tiene que adquirir constantemente, y nadie nos la puede evitar. Nos gustaría librar a nuestros hijos de «experiencias» desagradables que nosotros mismos hemos tenido, pero ellos no pueden librarse de la experiencia misma, ya que la experiencia es algo que pertenece a la naturaleza histórica del hombre. «La experiencia», dice Gadamer, «es una cuestión de desilusión múltiple basada en la expectativa. Sólo de este modo se adquiere la experiencia. El hecho de que la 'experiencia' sea preeminentemente dolorosa y desagradable no la tiñe realmente de negro; nos deja mirar dentro de la naturaleza interior de la experiencia»[6]. La negatividad y la desilusión forman parte de la experiencia, ya que dentro de la naturaleza de la existencia histórica del hombre parece que haya un momento de negatividad que se revela en la naturaleza de la experiencia. «Toda experiencia se opone a la expectativa si realmente merece el nombre de experiencia»[7].

Teniendo en cuenta estos hechos, no resulta sorprendente que Gadamer se refiera a la tragedia griega y a la fórmula de Esquilo *pathei mathos*, «aprender por medio del sufrimiento»[8]. Esta fórmula no significa que uno adquiere

---

[5] *Ibíd.*, 338.
[6] *Ibíd.*
[7] *Ibíd.*
[8] *Ibíd.*, 339.

un tipo de conocimiento científico, ni incluso simplemente el tipo de conocimiento que permitirá que uno «sepa más la próxima vez» en alguna situación similar, sino que más bien mediante el sufrimiento uno aprende los límites de la propia existencia humana. Uno aprende a comprender la finitud del hombre: «La experiencia es la experiencia de la finitud»[9]. La experiencia, en el verdadero sentido de su significado interno, enseña a uno a conocer interiormente que no es dueño del tiempo. Es el hombre «experimentado» quien conoce los límites de toda anticipación, la inseguridad de todos los planes humanos. Pero esto no lo hace rígido y dogmático, sino más bien lo abre a nuevas experiencias.

Puesto que en la experiencia uno alcanza el futuro esperado, y puesto que la experiencia pasada muestra lo incompleto de todos los planes, está claramente presente aquí la estructura de la historicidad enfatizada ya en nuestra discusión anterior.

«La verdadera experiencia,» afirma Gadamer, «es la experiencia de la propia historicidad de uno»[10]. En la experiencia los poderes del hombre para hacer y su razón de planificación se enfrentan con sus límites. El hombre, que permanece e interviene en la historia, a través de la experiencia llega a comprender bien el futuro dentro del cual las expectativas y los planes todavía están expuestos a él. La madurez en la experiencia que coloca con una apertura adecuada al futuro y al pasado es en sí misma la esencia de lo que Gadamer tiene en mente como conciencia históricamente operativa[11].

Teniendo en cuenta estas observaciones podemos caracterizar la «experiencia hermenéutica», que tiene que ver con lo que se encuentra uno como legado. Es este legado el que, en el encuentro hermenéutico, debe llegar a ser experimentado. Aunque en general una experiencia es un acontecimiento, el legado de uno «no es simplemente un acontecimiento que uno reconoce a través de la experiencia y

---

[9] *Ibíd.*

[10] *Ibíd.*, 340.

[11] *Ibíd.*

llega a ser controlado, sino que más bien es *lenguaje*, es decir, que habla de sí mismo como un tú»[12]. El legado no es algo que uno pueda controlar, ni es un objeto frente a uno. Uno llega a entenderlo, incluso mientras se permanece en él, como una experiencia intrínsecamente lingüística. Cuando uno experimenta el significado de un texto, llega a comprender un legado que se le ha dirigido brevemente como algo frente a él, pero como algo que es al mismo tiempo una parte de esa corriente de experiencias no objetivable y de la historia en la que permanece.

El texto conocido como un tú no va a verse, afirma Gadamer enfáticamente, como una «expresión de la vida» (concepción de Dilthey). El texto tiene un contenido de significado específico aparte de toda conexión con una persona que lo diga. Ni deberían los términos «yo» y «tú» llevarnos a pensar básicamente en términos de persona-a-persona, ya que el poder del decir reside no en la persona que lo dice, sino en lo que se dice. Lo que Gadamer quiere decir mediante una relación yo-tú con el legado es que en un texto el legado se dirige y exige algo al lector, no como algo con lo que él no tiene nada en común, sino mutuamente. Hay que permitir que el texto hable, estando el lector abierto a éste como sujeto en su propio derecho más que como objeto. Precisamente esta auténtica apertura es lo que ya hemos descrito en relación con la estructura yo-tú de la conciencia operativa históricamente.

La estructura yo-tú sugiere una relación de diálogo o dialéctica. Se dirige una pregunta al texto y, en sentido más profundo, el texto dirige una pregunta a su intérprete. La estructura dialéctica de la experiencia en general, y de la experiencia hermenéutica en particular, se refleja en la estructura pregunta-respuesta de todo diálogo verdadero. Pero hay que recelar de concebir la dialéctica en términos de persona-a-persona en lugar de en términos del tema. La importancia del tema en el diálogo surgirá en el análisis subsiguiente del cuestionamiento.

---

[12] *Ibíd.*

La estructura del cuestionamiento en hermenéutica

El carácter dialéctico de la experiencia se refleja en el movimiento y encuentro con la negatividad que hay en todo cuestionamiento. Gadamer llega a decir que «en toda experiencia se presupone la estructura del cuestionamiento. El darse cuenta de que algo es distinto de como uno lo había imaginado primero presupone el proceso de pasar por el cuestionamiento»[13]. La apertura de la experiencia posee la estructura de una cuestión: «¿Es así o así?» Hemos observado que la experiencia se realiza en la captación de nuestra finitud e historicidad. Por tanto, también en el cuestionamiento hay un último muro de negatividad, siempre el conocimiento de no conocer. Esto sugiere la famosa *docta ignorantia* socrática que revela la verdadera negatividad que subyace a todo cuestionamiento.

Cuestionar auténticamente, dice Gadamer, significa «colocar en lo abierto» porque la pregunta aún no se ha determinado. Por consiguiente, una cuestión retórica no es una verdadera cuestión, ya que no hay auténtico cuestionamiento cuando la cosa de la que se habla nunca se «cuestiona» realmente. «Para ser capaces de cuestionar uno debe desear *saber*, y eso significa, no obstante, saber que no sabes»[14]. Cuando uno sabe que no sabe, y cuando, por tanto, no supone a través del método que sólo necesita entender mejor *de la forma en la que ya entiende*, entonces adquiere esa estructura de apertura que caracteriza al auténtico cuestionamiento. Sócrates crea el modelo con sus juguetones intercambios de pregunta y respuesta, sabiendo y no sabiendo, que exploran el propio tema para un acceso adecuado a su verdadera naturaleza.

Sin embargo, la apertura del cuestionamiento no es absoluta, porque una cuestión siempre tiene una determinada dirección. El sentido de la cuestión ya contiene la dirección en la que la respuesta a *esa* cuestión debe venir para ser significativa y apropiada. Con el planteamiento de la cuestión, lo que se cuestiona se pone a una cierta luz. Esto ya «abre

---

[13] *Ibíd.*, 344.
[14] *Ibíd.*, 345.

por la fuerza» el ser de lo que se cuestiona. La lógica que despliega este ser ya abierto implica esencialmente una respuesta, ya que cualquier respuesta tiene significado sólo en función de la cuestión. El verdadero cuestionamiento presupone entonces apertura, es decir, la respuesta es desconocida, y al mismo tiempo especifica necesariamente las fronteras.

Este fenómeno plantea el problema de procurar la cuestión adecuada. El punto estratégico desde el cual se plantea la pregunta puede ser erróneo. En ese caso, no produce un conocimiento auténtico; por tanto, «Una pregunta errónea puede no tener respuesta, ni falsa ni verdadera, sino sólo errónea, ya que la respuesta no se encuentra en la misma dirección en la que se hizo la pregunta»[15]. Según Gadamer, existe sólo una forma de encontrar la pregunta adecuada y es mediante la inmersión en el tema mismo. Un diálogo es lo contrario de un debate, ya que un debate se mantiene firme en su respuesta inicial a la pregunta: «Un diálogo no pretende convencer a la otra persona, sino que uno prueba sus afirmaciones a la luz del tema mismo»[16]. Un diálogo sobre amor, ética, derecho, o cualquier otro tema en Platón se mueve en direcciones imprevistas porque los participantes se guían por una inmersión común en el tema discutido. Para poner a prueba las afirmaciones de la otra persona, uno no intenta quitarles fuerza sino más bien reforzarlas, es decir, encontrar su verdadera fuerza en el tema mismo. Esta es una de las razones, dice Gadamer, por las que los diálogos platónicos tienen tanta importancia contemporánea.

En el diálogo hermenéutico, por tanto, el tema general en el que uno se sumerge, tanto el intérprete como el texto, es la tradición, el legado. El compañero de uno en el diálogo, sin embargo, es el texto, ya en la estricta fijeza de la forma escrita. Así, existe una necesidad de encontrar un

[15] *Ibíd.*, 346. Zygmunt Adamczewski analizó este tema en una ponencia presentada en la reunión anual de la Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial, celebrada el 27 de octubre de 1967 en la Purdue University.

[16] *WM* 349.

camino hacia el da-y-toma del diálogo: esta es la tarea de la hermenéutica. Hay que volver a poner de alguna forma la formulación fija en el movimiento de la conversación, un movimiento en el que el texto cuestionaal intérprete y éste cuestiona al texto. La tarea de la hermenéutica consiste en «sacar el texto de la alienación en la que se encuentra [como forma fija y escrita] y devolverlo al presente vivo del diálogo, cuyo logro esencial es cuestionar y responder»[17].

Cuando un texto transmitido se convierte en objeto de interpretación, plantea una pregunta al intérprete que éste está intentando responder a través de la interpretación. La auténtica interpretación tendrá relación con la pregunta «planteada» por el texto. (El texto tiene un lugar y un tema.) Entender el texto significa entender esta pregunta. Para interpretar un texto, el primer requisito es entender el horizonte de significado o de cuestionamiento dentro del cual se determina la dirección del significado del texto[18].

Pero el texto mismo es una afirmación. En cierto sentido es en sí mismo una respuesta a una pregunta, no a la pregunta que nosotros le formulamos, sino a la pregunta que el «tema» del texto le plantea. Ahora si uno entiende el texto en función de la pregunta que éste responde, está claro que debe ir de manera inquisitiva detrás del texto para interpretarlo. También hay que preguntar sobre lo que no se dice: «Volviendo tras lo que se dice, uno ha ido necesariamente fuera de lo que se dice. Uno entiende el texto en su significado sólo en la medida en que alcanza un horizonte de cuestión que obligatoriamente también incluye otras posibles respuestas»[19]. El significado de cualquier frase está relacionado con la pregunta para la que éste constituye una respuesta, es decir, que necesariamente va más allá de lo que se dice de forma explícita. Esto es decisivo para la interpretación humanística de los textos. Uno no debe quedar satisfecho simplemente con hacer más explícito lo que ya es explícito en el texto. El texto debe colocarse dentro del horizonte de la cuestión que lo llamó a ser. R. G.

[17] *Ibíd.*, 350.
[18] *Ibíd.*, 351-52.
[19] *Ibíd.*, 352.

Collingwood, operando sobre este principio en interpretación histórica, dice que para entender un acontecimiento histórico, hay que reconstruir la cuestión para la cual las acciones históricas de las personas fueron la respuesta[20]. Collingwood, afirma Gadamer, es uno de los pocos pensadores modernos que intentan formular una lógica de la pregunta y la respuesta, e incluso este esfuerzo no se lleva a cabo de forma sistemática y exhaustiva.

Sin embargo, la reconstrucción de la cuestión para la que un texto o un acontecimiento histórico es la respuesta nunca puede considerarse como una tarea cerrada en sí misma. Como indica la crítica de Gadamer sobre la conciencia histórica, el horizonte de significado dentro del cual un texto o acto histórico permanece se enfoca de manera inquisitiva desde el propio horizonte de uno. Y uno no deja atrás su propio horizonte cuando interpreta, sino que lo amplía para fusionarlo con el del acto o texto. Ni es ésto un asunto de encontrar las intenciones del actor en la historia o del escritor del texto. El legado mismo habla en el texto. La dialéctica de la pregunta y la respuesta lleva a cabo una fusión de horizontes. ¿Qué es lo que hace esto posible? El hecho de que ambas son, en cierto sentido, universales y basadas en el ser. Así el encuentro con el horizonte del texto transmitido en la realidad ilumina el propio horizonte de uno y conduce a la autorrevelación y a la autocomprensión. El encuentro se convierte en un momento de revelación ontológica. Es un acontecimiento en el que algo surge de la negatividad, la negatividad de darse cuenta de que hay algo que uno no sabía, de que las cosas no eran como uno las había presupuesto.

La revelación, en otras palabras, viene como el tipo de acontecimiento cuya estructura es la estructura de la experiencia y la estructura de la pregunta y la respuesta; es un asunto dialéctico. ¿Y cuál es el medio en y a través del cual esta revelación ontológica puede tener lugar en el acontecimiento dialéctico de la experiencia como cuestionamiento y respuesta? ¿Cuál es el medio cuya universalidad es tal que los horizontes se pueden entremezclar? ¿Cuál es el medio

---

[20] Véase *Autobiography,* de R. G. Collingwood.

en el que la experiencia acumulativa de un conjunto de personas históricas está escondida y almacenada? ¿Cuál es el medio que es inseparable de la experiencia misma, inseparable del ser? La respuesta debe ser: el lenguaje.

LA NATURALEZA DEL LENGUAJE

1. *El carácter no instrumental del lenguaje*

Es fundamental para la concepción del lenguaje de Gadamer el rechazo de la teoría del «signo» de la naturaleza del lenguaje. Frente al énfasis en la forma y en las funciones instrumentales del lenguaje, Gadamer apunta al carácter del lenguaje vivo y a nuestra participación en él. La transformación de la palabra en signo, sostiene Gadamer, se encuentra en la base de la ciencia, con su ideal de designación exacta y conceptos no ambiguos.

Tan familiar y evidente se ha vuelto la concepción de las palabras como signos que «requiere una hazaña de gimnasia mental para recordar que fuera del ideal científico de designación no ambigua, la vida del lenguaje mismo sigue su camino sin inmutarse»[21]. Ver las palabras como signos es quitarles su poder esencial y convertirlas en simples instrumentos o designadores. «En cualquier parte que se vea la palabra en su simple función de signo, la relación primordial del habla y el pensamiento se vuelve una relación instrumental»[22]. La palabra se convierte en herramienta de pensamiento y permanece frente al pensamiento y a la cosa designada. No se ve ningún tipo de relación orgánica demostrable entre la palabra y lo que ésta designa. Es simplemente un signo. El pensamiento parece estar separado de las palabras y utiliza las palabras para señalar cosas.

¿Cuándo surgió en el pensamiento occidental la teoría del signo del lenguaje? Gadamer encuentra los orígenes de la concepción en la idea del *logos* en el pensamiento griego. Afirma:

---

[21] *WM* 410.

[22] *Ibíd.*

> Si el reino de lo noético en la multiplicidad de sus elementos se representa por el reino del *logos*, entonces la palabra, al igual que el número, se convierte en un simple signo de un ser bien definido y, por tanto, preconocido. El cuestionamiento se invierte así en principio. Ahora no va uno desde el asunto implicado a preguntar acerca del ser de las palabras como mediadoras, sino que más bien, *empezamos* con el medio, es decir, las palabras, y preguntamos qué y cómo el signo le transmite algo a aquél que lo utiliza. En la propia naturaleza del «signo» está el hecho de que tiene su ser y su única propiedad real en la función de ser aplicado[23].

Desaparece en su función de designar. Ya no se ve importante en sí misma como palabra sino sólo como signo. Su poder para revelar el ser no se menciona, sino que más bien el *logos* aporta los signos con una realidad confeccionada y previamente conocida a la que se refieren, y el verdadero problema está sólo en el lado del sujeto que los utiliza. Las palabras se ven como herramientas del hombre para comunicar su pensamiento. El lenguaje se ve en última instancia como un instrumento de subjetividad totalmente separado del ser de la cosa que se piensa.

Íntimamente relacionado con esta idea está el concepto, familiar para nosotros en la filosofía de Ernst Cassirer, del lenguaje como forma simbólica. De nuevo, la función instrumental del lenguaje es el punto de partida y la base, aunque de un modo que trasciende la función de simple signo. Gadamer sostendría que Cassirer, la lingüística moderna y la filosofía moderna del lenguaje generalmente se equivocan al tomar la *forma* del lenguaje como su foco de interés básico y central. ¿Es el concepto de forma adecuado para el fenómeno del lenguaje? ¿Es el lenguaje como la forma simbólica del lenguaje y trata el concepto de forma como realmente se merece a lo que se podría llamar la lingüisticidad de la experiencia humana? ¿O es un concepto estático que roba a la palabra su carácter como acontecimiento, su poder para hablar, su status como mucho más que una simple herramienta de subjetividad?

Si el lenguaje no es ni signo ni forma simbólica creada

---

[23] *Ibíd.*, 390.

por el hombre, entonces ¿qué es? En primer lugar, las palabras no son algo que pertenece al hombre, sino a la situación. Uno busca palabras, las palabras que pertenecen a la situación. Lo que formula en palabras cuando uno dice «El árbol es verde» no es tanto reflexividad humana como el tema mismo. Lo importante aquí no es la forma de la afirmación o el hecho de que la afirmación está siendo presentada por una subjetividad humana. Lo importante es que el árbol está siendo revelado a cierta luz. El que hizo esta afirmación no inventó ninguna de las palabras, las aprendió. El proceso de aprender el lenguaje vino sólo gradualmente, a través de la inmersión en la corriente del legado. No hizo una palabra y la «dotó» de un significado. La imaginación de tal procedimiento es una simple construcción pura de la teoría lingüística. Gadamer afirma:

> La *palabra* lingüística no es un «signo» que uno agarra, ni tampoco es una cosa existente que uno moldea y dota de un significado, haciendo que un signo haga visible cualquier otra cosa. Ambas posibilidades son erróneas. La idealidad del significado se encuentra más bien *en la palabra misma. La palabra* es *siempre ya significativa*[24].

La naturaleza de la experiencia no es un dato no lingüístico para el que uno posteriormente, mediante un acto reflexivo, encuentra palabras. La experiencia, el pensamiento y la comprensión son lingüísticas hasta la médula, y al formular una afirmación uno sólo emplea las palabras que ya pertenecen a la situación. La invención de palabras para describir la experiencia no es ningún acto fortuito sino una conformación a las demandas de la experiencia.

La formación de palabras, por tanto, no es producto de la reflexión, sino de la experiencia. No es una expresión del espíritu o de la mente, sino de la situación y del ser: «El pensamiento que busca una expresión no se está relacionando con la 'mente' sino con el hecho, el asunto»[25].

Para aclarar la estrecha relación entre palabra, pensa-

---

[24] *Ibíd.*, 304; incluida la cursiva.
[25] *Ibíd.*, 403.

miento y decir, Gadamer hace referencia a la doctrina de la Encarnación: «La unidad interna del pensamiento y el decir que corresponde al misterio de la Santísima Trinidad [el Verbo era aún Verbo incluso antes de convertirse en carne] incluye la idea de que la palabra interior del espíritu *no se forma mediante un acto reflexivo*»[26]. Alguien que «se expresa» está expresando realmente lo que está pensando. No hay duda de que la palabra surge de un proceso de actividad mental. Lo que Gadamer afirma es que no se trata de una autoexteriorización de la reflexión misma. El punto de partida y de llegada en la formación de las palabras no es la reflexión, sino el asunto que está viniendo a ser expresado con palabras.

Ver el lenguaje y las palabras como las herramientas de la reflexión humana y la subjetividad es permitir que la cola dirija al perro. Tomar la forma como el punto de partida en el lenguaje es cometer básicamente el mismo error que tomar la forma como punto de partida en estética. El carácter de acontecimiento del fenómeno y su temporalidad se pierden, y, lo que es más importante, se cae en el error de designar al sujeto humano, como el punto de referencia fijo en lugar de la naturaleza de la cosa que viene a expresarse. En el caso del lenguaje, su poder de expresión, no su forma, es el hecho más importante y decisivo. La forma no se puede separar del contenido, pero cuando pensamos en el lenguaje en términos instrumentales, automáticamente lo hacemos. Los lenguajes, dice Gadamer, no deben ser tipificados según la forma sino de acuerdo con lo que el lenguaje nos transmite históricamente. El lenguaje no se puede divorciar del pensamiento.

La unidad del lenguaje y del pensamiento mismo, la no reflexividad de la formación de las palabras, ambas rechazan la idea del lenguaje como signo. El lenguaje es un fenómeno globalizador, como la comprensión misma. Nunca puede ser captado como «hecho» o totalmente objetivado. Como la comprensión, el lenguaje incluye todo lo que se *puede* convertir en objeto para nosotros. Los primeros griegos, observa Gadamer, no disponían de ninguna palabra o con-

[26] *Ibíd.*

cepto para el lenguaje mismo. Al igual que ser y comprender, el lenguaje es medio, no herramienta. Él resume su pensamiento sobre la forma, la inseparabilidad de lenguaje, pensamiento y comprensión, y la invisibilidad conveniente del lenguaje de la siguiente manera:

> El lenguaje que vive en el habla, lenguaje que abarca toda comprensión y a todos los intérpretes de textos, se mezcla tanto con el proceso del pensamiento [y, por tanto, de la interpretación] que nosotros lo tenemos demasiado poco a mano cuando rechazamos lo que los lenguajes nos entregan cómo contenido y deseamos pensar en el lenguaje como forma. La inconsciencia del lenguaje no ha dejado de ser el auténtico modo de ser para el lenguaje[27].

El lenguaje y la revelación del mundo

Si la función del lenguaje no es la de señalar cosas, y su dirección no va *desde* la subjetividad *a través* de la herramienta del signo *hasta* la cosa designada, entonces uno necesita un concepto de lenguaje y su función que se mueve en la otra dirección, es decir, desde la cosa, o situación, a través del lenguaje hacia la subjetividad. Por esta razón, Gadamer elige el concepto de revelación o representación. El lenguaje nos revela nuestro mundo, no nuestro mundo científico y medioambiental o universo, sino nuestro mundo de la vida. Para entender el concepto de lenguaje de Gadamer, debemos recordar primero qué quiere decir él con la palabra mundo, ya que el lenguaje crea la posibilidad de que el hombre pueda tener mundo.

Mundo no es lo mismo que medio ambiente, ya que sólo el hombre tiene un mundo. «Para tener un mundo uno debe ser capaz de mantener abierto un espacio delante de él en el que el mundo se pueda abrir a él tal y como es. Tener un mundo es al mismo tiempo tener lenguaje»[28]. Gadamer afirma que los animales, por ejemplo, no tienen mundo ni lenguaje. No hay duda de que poseen una forma

---

[27] *Ibíd.*, 382.
[28] *Ibíd.*, 419.

de entenderse entre ellos, pero esto no es lenguaje, excepto para un científico con una visión puramente instrumental del lenguaje como signo. Pero el lenguaje como poder de dejar abierto un espacio en el que el mundo se pueda revelar no lo tienen los animales. Los animales, por ejemplo, no podrían utilizar su aparato comunicativo para llegar a un «entendimiento» sobre una situación o circunstancia, como tal, en el pasado o futuro. Sólo el lenguaje con su verdadero poder para establecer un mundo puede hacer esto.

Es un error pensar en este «mundo» como básicamente una posesión o propiedad de la subjetividad. Éste es el error típico del pensamiento moderno centrado en la subjetividad. Más bien, mundo y lenguaje son ambos asuntos transpersonales, y el lenguaje se crea para adaptar el mundo y, por tanto, está ordenado conforme al mundo más bien que conforme a nuestra subjetividad. En este sentido (pero no en el sentido científico) el lenguaje es objetivo:

> De la conformidad del lenguaje al mundo sigue su peculiar objetividad [*Sachlichkeit*]. Una situación o asunto que se comporta así o así, y en eso reside el reconocimiento de otredad autosuficiente que presupone su propia distancia entre el asunto y el hablante. Sobre la base de esta distancia, algo como una «situación» puede venir a definirse y en última instancia ser capaz de convertirse en el contenido de una afirmación que otro pueda entender[29].

El mundo no es impersonal, ni mete en un círculo a un individuo aislado, hablando en sentido figurado, como un globo gigante proyectado por la mente y las percepciones. El mundo se ve de forma más adecuada como algo *entre* personas. Es la comprensión mutua entre personas, y el medio de su entendimiento, y lo que lo hace posible es el lenguaje. El lenguaje, como un reino de interacción, no es realmente una «herramienta» construida para la comprensión. En este sentido el hombre vive en algo parecido a la comunidad de comprensión que existe entre animales. Pero en el hombre esto es una comprensión lingüística, y, por tanto, lo que hay entre la gente es mundo. La comprensión lin-

[29] *Ibíd.*, 421.

güística, nos dice Gadamer, «toma aquello en lo que tiene lugar [a saber, el mundo] como proceso y lo coloca entre las partes, como un objeto disputado. El mundo es un terreno común reconocido por todos, que une a todos aquellos que se comunican en él»[30].

Puesto que el espacio abierto en el que el hombre existe es el reino de la comprensión mutua creada por el lenguaje como mundo, el hombre claramente existe *en* el lenguaje. «El lenguaje no es precisamente una cosa fija que el hombre encuentra en su mundo, sino que más bien en y a través de él se da la posibilidad de tener mundo»[31]. Esto es decir que el lenguaje y el mundo transcienden toda posibilidad de ser totalmente transformados en un objeto. Uno no transciende el lenguaje o el mundo en algún tipo de conocimiento o reflexión, sino que más bien «la experiencia lingüística del mundo es un absoluto»[32]. Esta experiencia del mundo como algo ya residente en el lenguaje transciende toda relatividad y relación en las que los seres puedan mostrarse a sí mismos. Todo objeto de conocimiento está incluido dentro del horizonte del lenguaje. A esto lo podríamos llamar la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo.

Esta concepción amplía enormemente el horizonte dentro del cual vemos la experiencia hermenéutica. Lo que se entiende a través del lenguaje no es sólo una experiencia particular sino el mundo dentro del cual se revela. El poder del lenguaje para revelar transciende incluso el tiempo y el lugar, y un texto antiguo de alguien que murió hace mucho tiempo puede hacer presente con la más sorprendente exactitud el mundo lingüístico interpersonal que existió entre aquellas personas. Así pues, nuestros mundos de lenguaje poseen una cierta universalidad en este poder para entender otras tradiciones y lugares. Gadamer observa lo siguiente:

> Nuestro propio mundo de lenguaje, este mundo en el que vivimos, no es un recinto cerrado herméticamente que obsta-

---

[30] *Ibíd.*, 422.
[31] *Ibíd.*, 419.
[32] *Ibíd.*, 426.

> culiza el conocimiento de las cosas tal y como son, sino que más bien abarca básicamente todo lo que nuestra perspicacia es capaz de ampliar y levantar. Indudablemente una tradición ve el mundo de forma distinta que otra. Los mundos históricos en el curso de la historia se han distinguido unos de otros y del presente. Sin embargo, al mismo tiempo, el mundo es siempre un mundo humano, y esto significa un mundo creado lingüísticamente, mundo que es presentado en cualquier herencia que sea[33].

Tal es el poder expresivo del lenguaje que crea el mundo dentro del cual todo se puede revelar. Tal es su globalidad que podemos entender los más diversos mundos que han llegado a expresarse en el lenguaje. Tal es su poder revelador que incluso un texto relativamente corto puede dejar abierto un mundo diferente del nuestro pero que seamos capaces de entender.

LA LINGÜISTICIDAD Y LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

La experiencia hermenéutica, como ya se ha indicado, es un encuentro entre la herencia en forma de un texto transmitido y el horizonte del intérprete. La lingüisticidad aporta el terreno común en el que y sobre el que aquellos se pueden encontrar. El lenguaje es el medio en el que la tradición se oculta y se transmite. La experiencia no es tanto algo que ocurre antes del lenguaje, sino que más bien la propia experiencia tiene lugar en y a través del lenguaje. La lingüisticidad es algo que impregna el modo de estar-en-el-mundo del hombre histórico. Como hemos observado, el hombre tiene «mundo» y vive en un mundo debido al lenguaje.

Precisamente cuando uno dice que «pertenece» a un cierto grupo, también pertenece a una cierta época y lugar en la historia, a un cierto país. Uno no afirma que el grupo pertenece a él, o que la historia es una posesión personal de su subjetividad, ni controla de ninguna manera su país

[33] *Ibíd.*, 423.

hasta el mismo extremo en que éste controla y ordena su vida. Él pertenece a ellos, no ellos a él, él participa *en* ellos. Asimismo, pertenecemos al lenguaje y a la historia, participamos en ellos. No poseemos y controlamos el lenguaje tanto como lo aprendemos y nos conformamos a sus modos. El poder del lenguaje para ordenar y conformar el pensamiento no es una cuestión de la rigidez del lenguaje o de su inadecuación. El poder se basa en la situación o caso que comunica. Es a la situación o caso a lo que debemos conformar nuestro pensamiento. El lenguaje es pues, no una prisión, sino un espacio abierto en el ser que permite una expansión infinita, dependiendo de la apertura de uno a la tradición.

Este fenómeno de pertenencia (*Zügehörigkeit*) es muy importante para la experiencia hermenéutica, ya que es la base de la posibilidad de encontrar la herencia de uno en el texto. Debido a nuestra pertenencia al lenguaje y debido a la pertenencia del texto al lenguaje, se hace posible un horizonte común. La aparición de un horizonte común es lo que Gadamer llama fusión de horizontes como ocurre con la conciencia operativa históricamente. La lingüisticidad, pues, se convierte en la base de toda auténtica conciencia histórica. La pertenencia a, o la participación en, el lenguaje como el medio de nuestra experiencia en el mundo (de hecho, la base de la posibilidad de que podamos tener mundo como ese espacio abierto en el que el ser de las cosas puede revelarse) es el verdadero terreno de la experiencia hermenéutica.

Metodológicamente, esto significa que uno no busca convertirse en amo de lo que está en el texto sino convertirse en el «servidor» del texto. Uno no intenta tanto observar y ver lo que está en el texto como seguir, participar en, y «escuchar» lo que se dice en el texto. Gadamer juega con la relación entre escuchar, oir, atender; *gehören*, pertenecer; *gehörig*, propio de o apropiado). La escucha, afirma Gadamer, es un poder mucho mayor que la visión: «No hay nada que no se haga accesible a la escucha a través del lenguaje»[34]. ¿Por qué ocurre esto? Porque a través de la escucha, a través del

[34] *Ibíd.*, 438.

lenguaje, uno accede al *logos*, al mundo al que pertenecemos. Es precisamente esta dimensión más profunda, esta dimensión ontológica accesible a través del lenguaje, lo que le da a la experiencia hermenéutica su importancia para la vida presente del intérprete[35]. La objetividad peculiar del lenguaje, capaz de revelar las cosas como son, basa al lenguaje en una ontología lingüística universal. Las dimensiones más profundas del lenguaje, de las que éste deriva su poder para revelar las cosas en su ser, aportan ese fundamento de universalidad ontológica que hace de la experiencia hermenéutica una experiencia de revelación ontológica inmediatamente significativa. Esta es la razón que la tradición nos puede dirigir, no de manera informal o decorativa, sino de un modo que afecte y signifique algo directamente para nosotros[36].

El método apropiado para la situación hermenéutica que implica al intérprete y al texto, entonces, es el que lo coloque en una actitud de apertura para encararse con la tradición. La actitud es de expectación, de esperar a que ocurra algo. Él reconoce que no es un conocedor que busca su objeto y se apodera de él; en este caso, llegando a conocer «cómo fue realmente» o qué quiso «significar realmente» el texto, intentando deshacerse de sus prejuicios y ver con una mente puramente «abierta». Más bien, la disciplina metodológica es la designada para refrenar su propio deseo de dominar. No es tanto un conocedor como un experimentador. El encuentro no es una captación conceptual de algo sino un acontecimiento en el que un mundo se le abre a él. En la medida en que cada intérprete permanece en un nuevo horizonte, el acontecimiento que viene al lenguaje en la experiencia hermenéutica es algo nuevo que surge, algo que no existía antes. En este acontecimiento, basado en la lingüisticidad y posibilitado por el encuentro dialéctico con el significado del texto transmitido, la experiencia hermenéutica encuentra su realización.

---

35 *Ibíd.*
36 *Ibíd.*

LA ESTRUCTURA ESPECULATIVA DEL LENGUAJE Y DE LA NATURALEZA DE LA POESÍA

Para Gadamer, el lenguaje mismo posee una estructura especulativa intrínsecamente. No es fija y dogmáticamente cierta, pero debido al hecho de que siempre está en proceso como acontecimiento de revelación, siempre se está moviendo, cambiando y cumpliendo su misión de traer una cosa a la comprensión. El movimiento del lenguaje vivo está continuamente resistiendo a la fijeza de las afirmaciones escuetas y definitivas.

El secretario aplicado que guarda las actas de una reunión está reduciendo sistemáticamente los acontecimientos a afirmaciones, afirmaciones que intentan captar el significado destilado de lo que ha ocurrido. Pero estas afirmaciones, precisamente porque son afirmaciones, tienden a distorsionar lo que realmente se dijo y con exactitud metódica encubren el horizonte de significado dentro del cual se situaron las afirmaciones.

El verdadero dicho, ese tipo de expresión que tiene lugar en la vida diaria entre gente que se entiende entre sí, permite que lo no dicho acompañe así a lo dicho de tal forma que ambos formen una unidad. Ésta es la unidad de hacerse entender a través del decir en lugar de a través de lo dicho. El que habla de esta forma, dice Gadamer, puede emplear sólo las palabras más comunes y ordinarias y todavía es capaz de traer al lenguaje precisamente a través de ellas lo que no se dijo, lo no dicho que necesita ser dicho y *es* dicho aquí. El que habla está procediendo *especulativamente* en que sus palabras no están copiando nada «real», sino que están realmente expresando una relación con el todo del ser y dejándolo que venga a expresarse[37].

Todo lo que se dice es realmente ordenado por una dirección más amplia de significado en lo no captable. Esta incomprensibilidad hace evidente la estructura especulativa del lenguaje. Incluso la más pura reafirmación del sentido de algo requiere el telón de fondo de lo que nunca es totalmente objetivable.

---

[37] *Ibíd.*, 444-45.

Este fenómeno se encuentra de forma mucho más clara en la expresión poética, en donde nos encontramos con una afirmación. Uno pide legítimamente que la afirmación poética misma sea autosuficiente y no dependa del conocimiento especial y ocasional para su comprensión. La afirmación poética da la impresión de ser una afirmación tajante y escueta directamente separada de toda opinión subjetiva y experiencia del poeta. Pero, ¿lo es? Categóricamente no, nos dice Gadamer. Las palabras de la poesía poseen la misma calidad que el decir que tiene lugar en la vida diaria entre gente que se entiende entre sí. «Las palabras son especulativas... de la misma forma que el decir en la vida cotidiana: en el decir el hablante trae, como hemos dicho antes, una relación con el ser en el lenguaje»[38]. De forma más explícita: «La afirmación poética como tal es especulativa en la medida en que el suceso lingüístico de la palabra poética por su parte expresa su relación especial con el ser»[39].

Esta última afirmación añade algo nuevo a este análisis: la palabra poética es especulativa no sólo en el sentido de que requiere el telón de fondo de lo no dicho para que lo dicho explícitamente diga también qué cosa de lo no dicho necesita llegar a ser entendida. La palabra poética también tiene su relación con el ser y trae algo nuevo al reino de lo dicho. ¿Por qué? Porque el poeta es el experimentador especulativo por excelencia. Él abre, mediante su propia apertura al ser, nuevas posibilidades en el ser. El poeta, como Hölderlin nos dijo, en primer lugar se libera conscientemente de las palabras comunes, habituales y poco originales y de sus usos, contempla el mundo como si fuera por primera vez nuevo y desconocido. Su conocimiento, su perspectiva, arte y naturaleza, están todos suspendidos en la indeterminabilidad. Esta es la suspensión de los modelos convencionales del ser y el pensamiento que permite al gran poeta negociar nuevas formas de pensar y sentir. «La afirmación poética es especulativa», por tanto, como nos dice Gadamer, «en la medida en que no copia el mundo que

[38] *Ibíd.*, 445.
[39] *Ibíd.*

ahora existe, no refleja simplemente la visión de las cosas en el orden existente, sino que más bien nos presenta la nueva visión de un mundo nuevo en el medio imaginativo de la invención poética»[40].

Hablamos aquí, no del carácter especulativo de la experiencia hermenéutica, sino de la escritura de la poesía. Pero inmediatamente surge la cuestión hermenéutica: Si uno se está ciñendo a formas de pensamiento convencionales, ¿cómo será capaz de entender la expresión poética específicamente diseñada para entablar una nueva relación con el ser? Obviamente, el intérprete debe compartir él mismo algo de la apertura a nuevas posibilidades que el poeta poseía. Pero aquí recordamos que no hay ningún lugar fijo para el intérprete fuera de la historia. Un tema no se puede ver nunca desde la posición ventajosa de la eternidad. Toda apropiación de la tradición, nos dice Gadamer, es en sí misma la experimentación de una visión del tema mismo. Se guía por el tema que se comunica, pero ésta es la paradoja de la interpretación, que el tema es el mismo y es diferente en cada interpretación. «Toda interpretación es en verdad especulativa. Por tanto, la hermenéutica tiene que ver a través de toda creencia dogmática en un significado infinito en sí mismo, precisamente de la misma forma que la filosofía crítica ha visto a través del dogmatismo de la experiencia»[41]. La interpretación de un texto, por tanto, no es apertura pasiva sino interacción dialéctica con el texto. No es simple recreación sino una nueva creación, un nuevo acontecimiento en la comprensión[42].

La especulatividad, por tanto, implica ese movimiento, suspensión y apertura que desea dejar que posibles nuevas relaciones en el ser nos hablen y dirijan nuestra comprensión. Para el poeta, es apertura al ser que viene al lenguaje. Para el intérprete, es apertura para colocar el horizonte de uno en suspensión y estar dispuesto a someterlo a modificación, en vista de la nueva comprensión del ser que puede surgir de un encuentro con el significado del texto. En últi-

---

[40] *Ibíd.*, 446.
[41] *Ibíd.*, 448.
[42] *Ibíd.*

ma instancia, la especulatividad se basa en una negatividad creativa, en la naturaleza del ser, que forma la base de toda afirmación positiva. Una hermenéutica especulativa está viva para la importancia de esta negatividad como la fuente de toda nueva revelación del ser y como un antídoto continuado para el dogmatismo.

La universalidad de la hermenéutica

Al final de *Wahrheit und Methode*, Gadamer declara aquello para lo que él ha establecido concienzudamente la base: el desarrollo del problema hermenéutico desde antes de Schleiermacher pasando por Dilthey hasta Husserl y Heidegger no es simplemente un ejercicio interesante en el autoexamen metódico de la filología como «hermenéutica»; conduce a una postura sistemática de la investigación filosófica misma. No es simplemente un esfuerzo por encontrar una manera de cuestionar apropiada a la comprensión histórica y literaria de los textos; declara que la comprensión humana *como tal* es histórica, lingüística y dialéctica. En el desarrollo de una postura de cuestionamiento diseñada para ir más allá de los confines del esquema sujeto-objeto, la hermenéutica de Gadamer sugiere un nuevo tipo de objetividad (*Sachlichkeit*) basada en el hecho de que lo que se revela constituye no una proyección de la subjetividad, sino algo que actúa sobre nuestra comprensión presentándose él mismo.

El principio de resistir la entrega fija de la afirmación se aplica no sólo a la experiencia hermenéutica, sino a la experiencia en general. La idea de que la dialéctica nos regala una posibilidad de huir de la visión de la experiencia como una actividad del sujeto, y verla como un acto del tema o de la propia situación (es decir, que esta dialéctica permite ver la experiencia especulativamente, como un movimiento que capta al hablante) es de importancia mayor que la simplemente metodológica. En un párrafo significativo al final de su libro, Gadamer resume su argumento y el modo en que éste conduce a la afirmación de una hermenéutica más completa:

> Percibimos ahora que este movimiento especulativo [de ir desde el ser en general y ser guiado por cosas más bien que por la subjetividad] era lo que pretendíamos cuando éramos guiados por nuestro análisis de la experiencia hermenéutica hacia una crítica de la conciencia estética así como de la conciencia histórica. El ser de una obra de arte no era ser-en-sí-mismo desde el cual se podían distinguir la repetición o contingencia de sus apariencias. Sólo en una tematización secundaria de una frente a otra podemos diferenciar «estética» de «no estética». Lo mismo se aplica con respecto a nuestro encuentro histórico o filológico con nuestro legado: lo que parecía permanecer frente a nosotros (el significado de un acontecimiento o el sentido de un texto) no era ningún objeto firme y encerrado en sí para que nosotros simplemente lo identificásemos y lo describiésemos. Pues la conciencia histórica incluye en sí misma una transmisión del pasado y del presente. Ahora, al reconocer el lenguaje como medio universal para esta transmisión, ampliamos la ventaja de nuestro cuestionamiento [*unsere Fragestellung*] desde su punto de partida, es decir, la crítica de la conciencia estética e histórica, para abarcar una dirección universal para el cuestionamiento. Pues la relación humana con su mundo es simplemente y desde la base hacia arriba lingüística y, por tanto, comprensible. La hermenéutica es, como vimos, un modo universal de ser de la filosofía y no sólo la base metodológica para las disciplinas humanas[43].

Y Gadamer continúa diciendo que debido a que él toma la lingüisticidad y la ontología como base, no cae necesariamente en la metafísica hegeliana. Para él, el lenguaje no es el instrumento de subjetividad, ni se realiza en la autocontemplación de un intelecto infinito. El lenguaje es finito e histórico, un almacén y un portador de la experiencia del ser que ha venido al lenguaje en el pasado.

El lenguaje debe guiar a uno en la comprensión de un texto. La tarea de la hermenéutica consiste en tomar con seriedad la lingüisticidad del lenguaje y de la experiencia y desarrollar una hermenéutica verdaderamente histórica.

Tanto la historia como la obra de arte se enfrentan con uno, se dirigen a uno y se presentan. La especulatividad se

---

[43] *Ibíd.*, 450-51.

encuentra en su propia naturaleza y también en la naturaleza de todos los seres que uno encuentra: todo, en la medida en que intenta hacerse «comprender», se separa a sí mismo de sí mismo, lo dicho de lo no dicho, el pasado del presente. La autopresentación y el hacerse comprender no son características especiales de la historia, el arte y la literatura, sino que son universales. Ésta es la especulatividad que Gadamer ve como una característica universal del propio ser: «La concepción especulativa del ser que se encuentra en la base de la hermenéutica es del mismo alcance universal que la razón y el lenguaje»[44]. La especulatividad, si se entiende profundamente, no es sólo la clave para entender la hermenéutica de Gadamer, sino el verdadero fundamento de sus exigencias de universalidad.

Cuando se comprende lo que significa especulatividad para Gadamer, se hace algo más significativo el hecho de etiquetar su hermenéutica como una hermenéutica especulativa más que como una hermenéutica dialéctica, como hemos hecho aquí. Pero, puesto que el término posee un sentido especial en Gadamer, y un título es la introducción y no realmente la conclusión de un capítulo, se escogió un término más inmediatamente inteligible para ayudar a conducir hacia el área del pensamiento dentro de la cual es posible concebir la especulatividad en relación con la hermenéutica.

CONCLUSIÓN

En *Wahrheit und Methode*, Gadamer trae la hermenéutica hasta un nuevo nivel de exhaustividad. Tanto Dilthey como Betti habían abogado por una hermenéutica general y globalizadora, para las *Geisteswissenschaften*. ¿Qué pasa con las ciencias naturales? ¿Requieren una comprensión distinta? La conclusión general ha sido que la interpretación de un texto transmitido históricamente requiere un acto de comprensión histórica bastante distinto de la comprensión llevada a cabo por un científico de la naturaleza. Gadamer

[44] *Ibíd.*, 452.

deja atrás esta distinción, puesto que ya no concibe la hermenéutica como algo restringido ni a un texto o a las *Geisteswissenschaften.*

La comprensión, dice Gadamer, es siempre un acontecimiento histórico, dialéctico y lingüístico, tanto en las ciencias como en las humanidades e incluso en la cocina. La hermenéutica es la ontología y la fenomenología de la comprensión. La comprensión no se concibe de forma tradicional como un acto de subjetividad humana, sino como la forma básica del estar en el mundo del *Dasein.* Las claves para la comprensión no son la manipulación y el control, sino la participación y la apertura, no el conocimiento, sino la experiencia, no la metodología, sino la dialéctica. Para él, el propósito de la hermenéutica no es presentar reglas para la comprensión «objetivamente válida» sino concebir la comprensión misma tan ampliamente como sea posible. Comparándolo con sus críticos Betti y Hirsch, Gadamer se ocupa no tanto de comprender de forma más correcta (y por tanto de aportar normas para la interpretación válida) como de comprender de forma más profunda y auténtica.

Gadamer ha profundizado en la amplia definición original de comprensión que hizo Heidegger, siguiendo los últimos escritos de éste mediante el desarrollo de un énfasis ontológico y lingüístico. Al hacer esto e intentar construir una hermenéutica sistemática, se ha acercado más a aquella gran fuerza movilizadora de la filosofía alemana que fue Hegel. Así, las referencias a la dialéctica y a la especulatividad sugieren inmediatamente a Hegel y surge inevitablemente la semejanza entre la fenomenología de la comprensión de Gadamer y la fenomenología del *Geist* de Hegel. Anteriormente se han mencionado varias diferencias entre las fenomenologías de Hegel y de Gadamer, especialmente con respecto a la subjetividad como punto de partida, pero las semejanzas en el tratamiento de la objetividad del tema (*Sachlichkeit*) en Gadamer y la objetividad del *Geist* en Hegel merecen una explicación más detallada.

Se puede decir, pues, que en la medida en que Gadamer se aleja de Heidegger, tiende a acercarse a Hegel. Pero, ¿es esto una ventaja o una desventaja? El propio Heidegger posiblemente consideraría cualquier desplazamiento así con

la mayor sospecha. Se preguntaría si se perdería su visión radical de la facticidad como punto de partida de la filosofía. Por otra parte, Gadamer argumenta con persuasión que el movimiento interno de todo el pensamiento mismo de Heidegger es dialéctico[45].

Así pues, la hermenéutica dialéctica de Gadamer es una simple ampliación de una tendencia inherente al propio pensamiento de Heidegger. Ha tomado la teoría de la comprensión de Heidegger, la ontología, la crítica del subjetivismo humanista moderno y la tecnología, y ha desarrollado sin contradecir radicalmente a Heidegger una hermenéutica centrada en el lenguaje, ontológica, dialéctica y especulativa.

El hegelianismo de la hermenéutica básicamente heideggeriana es quizás una mejora de la concepción de Heidegger. Esto queda claro cuando uno advierte la tendencia en el Heidegger tardío a describir la comprensión exclusivamente con un vocabulario de términos pasivos: la comprensión ya no se considera como un acto del hombre sino como un acontecimiento en el hombre. Surge el riesgo de que el hombre sea visto como una insignificante mota pasiva en la corriente del lenguaje y de la tradición. Gadamer no va al otro extremo y toma la subjetividad del hombre como el punto de partida de todo pensamiento sobre la comprensión, pero sí toma una postura que permite un mayor grado de interacción dinámica cuando habla de «experiencia» y de «fusión de horizontes». En este sentido, es interesante cuánto menos se aplica a Gadamer que a Heidegger una crítica reciente de Jean-Marie Domenach al estructuralismo de Lévi-Strauss y Michel Foucault:

Una empresa convergente [en la filosofía de hoy] busca cambiar el orden de los términos bajo los cuales ha vivido la filosofía hasta el presente, y negar la actividad autónoma de la conciencia. No pienso, *soy pensado*; no hablo, *soy hablado*;

---

[45] Cf. Gadamer, «Anmerkungen zu dem Thema 'Hegel und Heidegger'», *atur und Geschickte*. Festschrift für Karl Löwith, págs. 123-31. Véase también en Hegel y Heidegger, «Heidegger más allá de Hegel: Una reflexión sobre la Constitución Onto-teo-lógica de la Metafísica», trabajo leído al Círculo Heidegger, Universidad de Pittsburg, 27 de abril de 1968.

no me ocupo de algo, *soy ocupado*. Es del lenguaje de donde viene todo y hacia el lenguaje a donde todo vuelve. El Sistema, asido por su propio centro, es proclamado el dueño del hombre...

El Sistema, un pensamiento que es frío, impersonal, erigido a expensas de toda subjetividad, individual o colectiva, niega al final la posibilidad misma de un sujeto capaz de expresión y de acción independiente[46].

Hay que decir que la objetividad incorpórea de un sistema puro que no tiene en cuenta al hombre permanece inmediatamente totalmente opuesta a cualquier acercamiento fenomenológico, que toma como base el mundo de la vida. Así pues, sería absurdo equiparar a Heidegger o a Gadamer con los estructuralistas objetivos. Pero resulta interesante el hecho de que precisamente, en la medida en que Gadamer es dialéctico y habla del carácter dialéctico de la experiencia como algo básico en su hermenéutica, permite que se conciba la comprensión como un acto personal y no simplemente como un acontecimiento que «tiene lugar».

Resulta difícil resistirse a preguntar qué tipo de ética y doctrina del hombre se presuponen en Heidegger. ¿Va a vivir el hombre simplemente en una especie de sometimiento sensible a la llamada del ser? Y sería interesante plantear la misma cuestión a Gadamer. ¿Cómo tiene en cuenta la operación del lenguaje en la comprensión las funciones de la volición del deseo y del hombre? Probablemente Gadamer respondería en primer lugar que su análisis de *Wahrheit und Methode* fue dedicado al acontecimiento de la comprensión misma, no a las motivaciones para ésta o al afecto personal que la acompaña. Además, él diría que no estaba proponiendo una ética o doctrina del hombre, sino intentando con toda honestidad describir la comprensión como una estructura ontológica o proceso dinámico. Esto podría ser así, pero sería muy instructivo saber cómo respondería Gadamer a esta cuestión. Creo que de nuevo aquí el carácter dialéctico de la hermenéutica de Gadamer frente a la de Heidegger prevé la contribución a la experiencia hermenéutica de la persona que realiza la

---

[46] «Le Système et la personne», *Esprit* (mayo de 1967), págs. 772-73.

comprensión. Esto complementaría y ampliaría de forma significativa la última parte del libro sobre la experiencia hermenéutica.

Wahrheit und Methode abre pues todo un nuevo horizonte de consideraciones en la teoría hermenéutica, anunciando quizás el comienzo de una nueva etapa fructífera en el pensamiento moderno acerca de la interpretación. Aunque la hermenéutica de Heidegger ya concibe el acontecimiento de la comprensión ontológicamente, Gadamer convierte la ontología de la comprensión en una hermenéutica dialéctica que pone en entredicho los axiomas más fundamentales de la estética moderna y de la interpretación histórica. Y podría aportar la base filosófica para una crítica radical de las concepciones de la interpretación que prevalecen en la crítica literaria de hoy.

PARTE III

MANIFIESTO HERMENÉUTICO PARA LA INTERPRETACIÓN LITERARIA AMERICANA

PREÁMBULO

Ha llegado el momento de poner en entredicho la visión tan armada de la interpretación literaria americana[1]. El beneficioso impulso que le dio la Nueva Crítica no iba a durar siempre. Hoy día existe un amplio abanico de acercamientos orientados al contenido y de acercamientos formalistas, fundamentalmente la crítica del mito[2]. Pero a pesar de la variada actividad en la crítica y el arsenal de armas para su análisis literario, existe una oscuridad y confusión general sobre la tarea de la interpretación literaria. Esto exige un replanteamiento radical de la pregunta: ¿Qué es la interpretación?

Lo que necesita la crítica americana hoy día no son más herramientas para «llegar a» una obra literaria, sino un riguroso reexamen de las presuposiciones sobre las que se basa su concepto de interpretación. Filosóficamente, el apogeo del realismo está retrocediendo al pasado y la revolución fenomenológica está dejando sentir su crítica del realismo y del idealismo. Por consiguiente, el nuevo análisis de la cuestión de la interpretación no puede proceder de forma ingenua basándose en nociones de sentido común, o presuponer desde el principio un realismo que pertenece al pasado. Por el contrario, la teoría literaria debe explorar con audacia la crítica fenomenológica del realismo de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La hermenéutica de Gadamer aporta la beneficiosa conjunción de fenomenología y teoría de la comprensión. Constituye la base para un nuevo análisis de la teoría de la interpretación literaria.

---

[1] Véase *The Armed Vision*, de Standley Edgar Hyman.

[2] Véase *Myth and Literature*, de John B. Vickery y *Anatomy of Criticism*, de Northrop Frye. Para un breve resumen de los distintos acercamientos, véase la útil investigación de Walter Sutton titulada *Modern American Criticism*.

Con el fin de aclarar la crítica implícita en la hermenéutica fenomenológica de las concepciones que prevalecen en la interpretación literaria, y presentar de forma preliminar el carácter de la teoría de la comprensión literaria basada en ella, el siguiente manifiesto va dirigido a los intérpretes americanos de la literatura.

Capítulo XIII

HACIA EL REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN ¿QUÉ ES LA INTERPRETACIÓN?

¿Qué significa comprender un texto?

Los intérpretes americanos de la literatura han caído en una forma extremadamente naturalista y tecnológica de ver su tarea. Dentro de su actual perspectiva, ni siquiera pueden hacerse la auténtica pregunta que la mayor parte de ellos necesita plantearse: ¿Qué ocurre cuando uno «entiende» un texto literario? Tal cuestión o bien se trata de modo abstracto, lógico y tecnológico, o se omite por irrelevante, pues daría la impresión de que se ocupa no del objeto de análisis, sino de la experiencia subjetiva de éste.

Pero, ¿qué se supone? ¡Qué se puede hablar de un objeto de análisis en cuanto a su forma y «significado objetivo» de tal forma que la obra parece existir independientemente de nuestra experiencia de ella! Poco a poco llega a no existir ninguna correlación entre el análisis del objeto y nuestra propia experiencia de éste en la comprensión. El análisis abstracto de la forma y de las contradicciones lógicas viene a ser la marca de la interpretación sutil y en última instancia la dinámica de la experiencia de la obra se omite inconscientemente o se deja a un lado por considerar que conduce a una «falacia». Pero dicha objetividad supone un acceso racional más que experimental a la obra. Saca la interpretación de su contexto vivo y la limpia de su carácter histórico.

Al principio habría que decir que el modelo de interpretación sujeto-objeto es una ficción realista. No se deriva de la experiencia de comprender sino que es un modelo construido reflexivamente y retroproyectado sobre la situación interpretativa.

No existe tal cosa como un sujeto sin posición y, por tanto, tampoco existe tal cosa como una comprensión no posicional. La comprensión es siempre posicional, permanece en un determinado punto de la historia. No existe ningún acceso privilegiado a una obra de literatura, ningún acceso que permanezca fuera de la historia y fuera del propio horizonte de comprensión de uno. Algunos intérpretes parecen desear que esto fuera así, pero el deseo no va a hacerlo así. Sacar a colación la historicidad y posicionalidad de la comprensión no es sacar a relucir un elemento irrelevante y subjetivo (el uso de la palabra «subjetivo» en este contexto se basa en concepciones insostenibles de objetividad); es un hecho sobre la situación interpretativa que nuestra indiferencia no va a cambiar. Ignorarlo es debilitar la concepción de uno acerca de la interpretación, ya que ha dado lugar en algunos críticos formalistas extremos a la presuposición de que la literatura no es de naturaleza esencialmente histórica, que comprender la literatura no es un acto profundamente histórico.

La condenación del futuro del formalismo contemporáneo será debida a su falta de conciencia histórica real. Por conciencia histórica no quiero referirme simplemente a percibir el «elemento histórico» en una obra literaria, sino más bien a una comprensión auténtica del modo en que la historia está constantemente funcionando en la comprensión, y a una conciencia de la tensión creativa entre el horizonte de la obra y el del tiempo presente de uno.

Las consecuencias del esquema sujeto-objeto

Preguntar de forma significativa sobre lo que ocurre cuando uno comprende una obra literaria significa trascender la definición imperante de la situación interpretativa en función del esquem sujeto-objeto. Veamos algunas de las consecuencias generales de presuponer el modelo sujeto-objeto del encuentro interpretativo. Dentro de este marco, cuando el intérprete se enfrenta a una obra literaria, la conciencia se encuentra un «objeto». El status del objeto es *como* un objeto para un sujeto, de tal forma que en última

instancia su status, como el del mundo entero, se puede remontar a la subjetividad y las operaciones reflexivas de la mente. La «objetividad científica», por ejemplo, permanece dentro del marco interpretativo y afirma que quiere adquirir sólo ideas nítidas, claras acerca de estos «objetos». Los números son las ideas más limpias, claras y abstractas, por lo que se valoran especialmente. A continuación viene todo lo que se puede medir, repetir o visualizar como esquema. El conocimiento y la experiencia que no se reducen a las formas de un pensamiento principalmente ideacional (visualizador) suelen ser considerados irreales o sin importancia.

En un marco tal para considerar la interpretación, el poder y la ubicuidad del lenguaje y de la historia en la existencia de uno no se perciben. El lenguaje se ve como un objeto para comunicar «significado». El hombre se considera un animal simbolizador con el lenguaje como sistema maestro de símbolos. Pero todo esto tiene sus raíces en la metafísica errónea de la perspectiva moderna desde la época de Descartes. La razón por la cual nosotros vemos hoy el lenguaje como un conjunto de signos hechos por el propio hombre, y la historia como simples acontecimientos pasados, es que tomamos sin cuestionárnoslo una subjetividad humana no histórica como el punto de origen y referencia de cualquier cosa. Así pues, a pesar de la palabra «objetividad», el centro del que tomamos nuestros fundamentos es la subjetividad. Pero si todo vuelve a la subjetividad y no hay punto de referencia fuera de ella, el deseo-de-poder humano se convierte en la fuente principal de la actividad humana. Este subjetivismo superficial es la base principal del frenesí actual por el conocimiento tecnológico. Cuando la subjetividad humana es el último recurso, lo único que le queda al hombre es controlar los «objetos» de su mundo de forma cada vez más completa.

A pesar de las declaraciones de la crítica moderna en nombre de lo humano, el modo y el foco de la interpretación literaria moderna se han hecho tecnológicos, cuestión de dominar el objeto de análisis. La Nueva Crítica constituye en algunos aspectos una excepción a esto, con sus referencias al «sometimiento» al ser de la obra, con su sano esfuerzo por evitar la herejía de la paráfrasis a favor de la

experiencia directa de la obra, y su intención de hablar sobre la forma y el contenido de la obra en lugar de convertirse en un lodazal de información extrínseca sobre ella. Este movimiento le ha devuelto una enorme vitalidad y significatividad al estudio de la literatura y la ha rescatado del historicismo y la filología secos. Pero la base filosófica de la Nueva Crítica fue siempre inestable e incierta, vacilando entre el realismo y el idealismo[3]. Lo que se necesitaba era mayor claridad filosófica en cuanto al carácter de la interpretación. Con demasiada frecuencia su contextualismo no se concentraba en la percepción de la obra como el verdadero lugar de la «obra» y caía en un realismo aristotélico, organicismo o formalismo. Tal formalismo, poco claro acerca de su base en la experiencia más que en la «forma» de la obra como objeto, demasiado a menudo caía víctima de una concepción de la interpretación intemporal y no histórica, y las interpretaciones con frecuencia parecían estar en función del conocimiento estático y no de la experiencia vital.

Tal concepción de la interpretación tiende a equiparar el aprendizaje conceptual con la comprensión. La obra, cuando se concibe como un objeto (en lugar de cómo una obra), se convierte simplemente en una entidad sobre la cual se adquiere conocimiento mediante ideación espacializadora, disección y análisis. Un enfoque tal representa la transposición a la crítica de un acercamiento al mundo tecnológico, un acercamiento que sólo busca un conocimiento de un objeto tal que permita el dominio y control sobre éste. Junto a esto llega una muy mala concepción de la interpretación literaria, ya que el crítico ve su tarea como algo que consiste en decir cómo se construye una obra, cómo se desarrolla y, por último, si tiene éxito o no (generalmente en cuanto a si tiene contracciones lógicas e ironía). Así, el intérprete no ve su tarea como algo consistente en eliminar obstáculos a la comprensión para que un acontecimiento de comprensión pueda producirse con plenitud y la obra pueda hablar con verdad y poder, sino más bien como el hecho de conseguir el control de la obra mediante el dominio conceptual. ¿Hablaría dicho crítico objetivamente y concep-

---

[3] Véase *The New Apologists for Poetry*, de Murray Krieger.

tualmente sobre ella en función de su «estructura y modelo» si tuviese una profunda experiencia religiosa? Está claro que no (a no ser que se tratase del más abstracto de los hombres), ya que lo decisivo no es el patrón sino lo que ocurrió. La soberbia de intentar ser el dueño absoluto de una experiencia religiosa es manifiesto. La soberbia de intentar ser el dueño en el encuentro literario es menos manifiesto pero no menos real.

Un fallo adicional en la objetividad de estilo moderno es que el ver una obra como «objeto» más que como «obra» coloca al lector a cierta distancia del texto. El propósito de la interpretación literaria, sin embargo, es superar la separación del lector frente al texto. No es suficiente con conocer una obra del mismo modo que un psicoanalista conoce los problemas de su paciente. La interpretación literaria debería permitir que el acontecimiento del lenguaje se apodere y domine y transforme al propio intérprete. Una obra no habla si la cortamos en trozos para que el lector analítico vea cómo y por qué está hecha como es. Hay que dejar que una obra hable sabiendo cómo escuchar, tanto lo que se dice con palabras como lo que no se dice pero está presente detrás de las palabras.

Para exponer el tema con la terminología familiar de la relación yo-tú de Martín Buber, resulta útil ver la obra no como un ello que está a mi disposición sino como un tú que se dirige a mí, y recordar que el significado no es una idea objetiva, eterna, sino algo que surge en la relación. Una relación errónea dará lugar a un significado distorsionado e incompleto.

El cuestionamiento metódico corre el riesgo de cerrar al intérprete la posibilidad de ser guiado por la propia obra[4]. Un método planteará una serie de preguntas, estructurando así de antemano el encuentro que uno va a tener con la obra. Estos peligros del método o análisis metódico no necesitan, por supuesto, excluir su uso totalmente, ni conducir al rechazo total de todos los métodos de análisis conceptual. Ni tampoco se sugiere que se tome a propósito una actitud simple hacia la lectura de un texto literario y

[4] Véase *WM* 435 ff.

abandonar con un suspiro de alivio los rigores del pensamiento conceptual. Significa más bien que el intérprete necesita darse cuenta de manera más amplia de las limitaciones del método y del modo en que el análisis conceptual puede demasiado fácilmente servir como sustituto para la comprensión de la experiencia, sobre todo cuando uno no tiene un concepto adecuado de la comprensión literaria misma.

HACIA UNA CONCEPCIÓN MÁS AMPLIA DE LA COMPRENSIÓN

Es aportación de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* el haber abierto el carácter ontológico de la comprensión de forma que va radicalmente más allá de su antigua concepción dentro del esquema sujeto-objeto[5]. Según Heidegger, la comprensión no es una de entre las otras facultades que el hombre posee, la comprensión es su modo fundamental de existir en el mundo. Mediante la comprensión somos capaces de tener una idea del modo en el que estamos colocados, captamos el significado mediante el lenguaje, y algo como el mundo puede llegar a ser el horizonte en el que existimos. Si empezamos con la subjetividad, entonces la comprensión va a parecer ser una facultad del hombre. Sin embargo, si empezamos con la facticidad (*Faktizität*) del mundo, la comprensión se convierte en el modo en el que la facticidad del mundo se presenta al hombre.

Heidegger toma este último acercamiento y, por tanto, la comprensión se ve como algo basado, no en la actividad reflexiva autónoma del hombre, sino en la facticidad del mundo, en el hombre. La comprensión es, por tanto, el medio mediante el cual el mundo viene a permanecer ante un hombre. La comprensión es el medio de revelación ontológica.

La comprensión no es una herramienta para otra cosa, como la conciencia, sino más bien el medio en el que y a través del que uno existe. Nunca se puede objetivar, ya que

[5] Véase también Heidegger, «Wissenschaft und Besinnung» y «Überwindung der Metaphysik», *VA* 45-99.

es dentro de la comprensión donde toda objetivación tiene lugar. Un ser humano existente no puede investigar la comprensión desde fuera. La comprensión es siempre la posición desde la cual se ve todo eso. Ahora, la comprensión, precisamente porque permanece debajo de todo, no es una masa vacía y amorfa, una traslucidez parpadeante totalmente llena de las sensaciones del momento presente. Por el transmite, de nuestra comprensión de la situación presente, y de un sentido de lo que el futuro puede contener o contendrá. Así esta base sobre la que permanecemos en la comprensión posee una topografía bastante definida, y todo acto de interpretación permanece dentro de su horizonte. El almacén del pasado y el medio de nuestro modo de ver es el lenguaje. El lenguaje es igualmente tan primordial como la comprensión, pues la comprensión es lingüística. Es a través del lenguaje como puede surgir para nosotros algo como un mundo. Este mundo es un mundo compartido. Es el reino de la apertura creada mediante comprensión compartida en forma de lenguaje. El reino de la apertura creada mediante la comprensión compartida a través del lenguaje posee, como se acaba de ver, una cierta determinación. Es finito y cambia con el paso del tiempo. Esto significa que *está históricamente formado, y que todo acto de comprensión contiene la actuación de la historia en y a través de la comprensión.*

Se puede decir, por tanto, que la comprensión es lingüística, histórica y ontológica. Puesto que el análisis de Heidegger toma la facticidad de la comprensión como su punto de partida afirma, que lo que viene a permanecer en la comprensión no es algo subjetivo, sino algo que encuentra al hombre desde fuera y se revela a la comprensión como mundo. La comprensión es, por tanto, no una proyección de la conciencia reflexiva, sino el medio mediante el cual una situación o asunto se revela como es. La comprensión no impone sus categorías en el mundo, afirma Heidegger; el tema del mundo se impone en la comprensión, y la comprensión se conforma a éste. Pero, ¿no se había afirmado precisamente que toda comprensión se da en función de la topografía de la comprensión construida en el tiempo y mediada en el lenguaje? En ese caso, ¿no está entonces el

sujeto proyectando esta comprensión sobre lo que viene a encontrarse con él en la situación y no recibiéndolo puramente desde el exterior como realmente es? De nuevo la respuesta es negativa. Lo que se revela es el ser del objeto *como se revela a la comprensión.* Hablar del ser de una cosa como «realmente es» es condescender con una especulación metafísica: ¿cómo es para quién? No existe perspectiva humana desde la que se pueda decir lo que un ser «es realmente». Por otra parte, lo que el sujeto parece «proyectar» en la comprensión no es nada personal o reflexivo, aunque hay que admitir que no es objetivo ni objetivable en gran parte. El sujeto comprende a través del mundo compartido de la comprensión ya dada en y a través de su lenguaje y la posicionalidad histórica en la que su comprensión permanece. Llamar a esto subjetivo o buscar sus orígenes en la conciencia individual es insostenible, ya que el individuo no creó la comprensión compartida y el lenguaje, sino que sólo participa en ellos. Éstos son, en una palabra, objetivamente reales. Al mismo tiempo no provienen de una conciencia reflexiva vacía o de un ego transcendental. La comprensión compartida, la historicidad y el lenguaje se convierten en la base desde la que se puede derivar una posición que va más allá del cientifismo y del centrarse en el sujeto del esquema sujeto-objeto dentro del que nosotros hoy tendemos a operar inconscientemente y que la estética dominante y la teoría literaria presuponen.

Con la nueva posición abierta por la concepción de la comprensión de Heidegger como el órgano de revelación ontológica, es posible hablar de la objetividad del lenguaje en el sentido de que el lenguaje es lo que es y nos conformamos a él. Tomemos, por ejemplo, un caso en el que se buscan palabras para expresar una situación a otra persona. Una persona prueba con una palabra y luego con otra y después quizás con una tercera que es satisfactoria. ¿Tenemos derecho a hablar de la conciencia reflexiva «que se expresa» aquí? No necesariamente, ya que lo que viene a expresarse es el ser de la situación, el modo en el que se nos revela. Si la situación en sí no tuviera la posibilidad de ser vista de ese modo, no podría llegar a expresarse. ¿Fueron la primera y segunda palabra que encontró no satisfactorias

por alguna razón distinta de que el propio tema demandase la tercera? Éste es el sentido en el que podemos hablar de la objetividad del lenguaje. La teoría errónea de que el lenguaje es básicamente un «instrumento de comunicación» revela de nuevo el modo en que una concepción ha sido distorsionada por el pensamiento sujeto-objeto, la predilección científica por la ideación y la visión tecnológica de desear-el-poder del hombre como dueño del universo y manipulador de herramientas. El lenguaje no es el medio del hombre para dar a los pensamientos y a la experiencia silenciosa una forma a la que él ha asignado un significado. El pensamiento, la comprensión y la experiencia son todos completamente lingüísticos, ya que es a través del lenguaje como uno posee el mundo de comprensión en y a través del cual los objetos ocupan su lugar en la experiencia. Ni es el lenguaje algo que se pueda inventar. Solamente en la situación más artificial «se asigna» un significado a cualquier palabra. Más bien, siempre tiene un significado general elegido para expresar una situación. Aunque a veces una palabra se puede utilizar atrevidamente de forma inusual para expresar algo inusual sobre la situación, ¿no es lo inusual de la situación, y no el usuario, lo que ha dado a la palabra la nueva significación?

Por tanto, no somos nosotros los que creamos significados. Cuando un científico adopta una nueva palabra normalmente toma una palabra ya existente y le confiere un significado restringido. Esto, sin embargo, no es tanto crear una nueva palabra como reducir y destruir parcialmente el poder expresivo primario de la palabra original, el poder que realmente la trajo a ser, con el fin de crear un concepto específico y restringido. Muy rara vez se acuña una palabra uniendo varios sonidos al azar, y entonces resulta normalmente fea y totalmente vaga. La creación de lenguajes artificiales sobre una base experimental no rebate nuestra posición aquí, ya que estos lenguajes derivan su único y verdadero poder por referencia a un lenguaje vivo. La imagen de un hombre «creando un lenguaje» y utilizándolo como herramienta, es entonces una simple ficción de imaginaciones orientadas a la ciencia, una ficción desmentida por el hecho patente de que realmente nosotros no inventamos

nuestro lenguaje, ni asignamos los significados a las palabras, ni podemos sólo por deseo subjetivo hacer que las palabras digan otra cosa distinta de lo que en realidad dicen. Esta es la objetividad del lenguaje. Y, por supuesto, la estructura de la comprensión como ser siempre y totalmente lingüístico hace de la «teoría del signo» del lenguaje, basada como está en una mala concepción de la conciencia y en una ignorancia acerca de cómo funciona la comprensión, obviamente una simple construcción teórica basada en presuposiciones realistas erróneas.

Gadamer deja claro en *Wahrheit und Methode* que el lenguaje es el medio en y a través del cual uno tiene un «mundo»; deja un espacio abierto en el ser mediante la revelación del ser[6]. Esta revelación no es personal y privada, sino una comprensión compartida que el lenguaje nos permite tener en primer lugar, además de hacernos posible la comunicación. Uno no inventa y manipula el lenguaje para satisfacerse a sí mismo, sino que participa en el lenguaje y permite que una situación venga a permanecer en el lenguaje. El lenguaje, como la comprensión, nunca puede ser simplemente un objeto en el mundo, ya que se difunde por el mundo como el medio en el que y a través del que uno ve todos los objetos. Sólo una muy mala concepción de la comprensión como ser no lingüístico, pues, puede llevar a la creencia de que el lenguaje es simplemente un conjunto de objetos en el mundo, que pueden ser manipulados y modificados por capricho.

DEFINIR LA COMPRENSIÓN EN TÉRMINOS DE EXPERIENCIA[7]

En ninguna parte más que en la interpretación literaria se hace tan obvia la pobreza del ver la comprensión en términos de conocimiento conceptual. Ésto lleva a realizar profundos análisis que contribuyen poco a permitir que uno

[6] Véase esp. Pt. III, «Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache», *WM* 361-465.

[7] Véase «Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung», *ibid.*, 329-44.

experimente de modo obligatorio el poder expresivo de la obra. Todo análisis debe medirse teniendo en cuenta si profundiza el acontecimiento lingüístico de la comprensión. Algunos análisis pueden incluso ser perjudiciales al hacer que uno formule preguntas sin significado, que dan como resultado en un acontecimiento de comprensión superficial.

Comprender una obra es experimentarla. La experiencia no es un subesquema dentro del marco de la dicotomía sujeto-objeto. No es un conocimiento abstracto, intemporal o no histórico fuera del tiempo y del espacio donde una conciencia recibe una configuración de sensaciones o percepciones. La experiencia es algo que ocurre en la vida, en los seres humanos históricos. Abandonemos por un momento la abstracción del modelo científico de nuestro conocimiento del mundo y preguntemonos qué ocurre en la experiencia, qué se quiere decir en el uso normal de la palabra «experiencia».

Se dice que se aprende a través de la experiencia y sólo en segundo término se aprende a través del precepto. Escondido en esta expresión va un elemento de negatividad, ya que la experiencia a la que se ha hecho referencia es principalmente una experiencia negativa y penosa en la que se aprende lo que uno no sabía antes y no esperaba. Por tanto, en la experiencia hay una ruptura de expectativas, y uno aparece como una persona más triste y más sabia. Nos gustaría evitar que nuestros hijos tuvieran experiencias dolorosas, sobre todo aquellas experiencias que nosotros mismos hemos tenido, pero de la propia experiencia nada puede librarlos.

Al preguntar desde fuera de la experiencia con respecto a su estructura, lo que se percibe inmediatamente es el carácter temporal de su relación con las expectativas desarrolladas en el pasado, mantenidas en el presente, y prolongadas hacia el futuro. La experiencia, como hemos observado, contradice las expectativas, y es pues el gran maestro al que nada puede sustituir. Como el lenguaje, la experiencia no puede ser nunca un objeto para nosotros, pero participa de forma invisible en todo acontecimiento de comprensión. Un hombre que «tiene experiencia» en

juzgar a la gente (o simplemente en vivir) no puede realmente poner su experiencia en forma de precepto. Podría escribir un libro sobre «cómo juzgar el carácter a primera vista», pero expresaría un conocimiento vacío y no su propio poder para juzgar.

La persona con verdadera experiencia, que posee sabiduría y no sólo conocimiento, ha aprendido la finitud de todas las expectativas. La experiencia le enseña no tanto un almacén de hechos que le permitirán resolver el mismo problema mejor la siguiente vez,.sino más bien a esperar lo inesperado, a estar abierto a la nueva experiencia. En pocas palabras, le enseña la pobreza del conocimiento comparado con la experiencia.

Para la interpretación literaria la lección que aprendemos de la estructura de la experiencia es permanecer sensibles al hecho de que sus dimensiones sobrepasan los límites de toda conceptualización. La riqueza de la experiencia de comprender un texto y la riqueza de la experiencia del texto no van a mal traducirse por las categorías superficiales del conocimiento. Esto sugiere, a la vista de las limitaciones del conocimiento conceptual, una postura de apertura dialéctica al texto.

LA DIALÉCTICA DE LA PREGUNTA Y LA RESPUESTA EN LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

El encuentro con una obra trasmitida históricamente posee la estructura, no del conocimiento simple, sino de la experiencia; puede llamarse experiencia hermenéutica[8]. Posee no sólo el carácter de la experiencia globalizadora y no objetivable, como hemos descrito con anterioridad, sino también su dialecticidad dinámica. La negatividad creativa del verdadero cuestionamiento, que es esencialmente la negatividad en la experiencia que enseña y transforma, es el centro de la experiencia hermenéutica. Puesto que experimentar es comprender no mejor, sino de forma diferente, la experiencia no le dice a uno lo que esperaba, sino que tien-

---

[8] *Ibid.*

de a ir más allá de y a negar las expectativas. Una experiencia «profunda» nos enseña no tanto a comprender mejor lo que ya se entendió parcialmente como que estábamos comprendiendo de forma equivocada.

Pero no podemos comprender «de forma diferente» si hacemos todas las preguntas. Una cuestión, después de todo, establece una forma de ver previa. Precisamente porque la comprensión no es vacía y ocupa un lugar, el cuestionamiento no está sin su horizonte de expectativas. El asunto es que nuestras propias presuposiciones no deben tomarse como absolutas (ya que ellas son la base de nuestras expectativas), sino como algo sujeto a cambio. El análisis y el cuestionamiento metódico, sin embargo, tienden, no a poner en entredicho sus propias presuposiciones orientativas, sino más bien a operar dentro de un sistema, para que la respuesta esté siempre potencialmente presente y sea esperada dentro del sistema. Así, no son tanto formas de verdadero cuestionamiento como de prueba. Pero la experiencia no sigue el modelo de resolver un problema dentro de un sistema. Es el medio de llegar fuera del sistema, un medio de transcendencia creativa y una forma de acabar con el sistema. Cuando nos encontramos con cualquier gran obra de arte o literatura, ésta transforma la comprensión de uno. Es una nueva forma de ver la vida. Debido a esta novedad una obra se lee, pero precisamente esta «novedad» es lo que escapa al modo de ver analítico (que podría llamarse también «ceguera analítica»). El elemento de negatividad creativa está ausente en la mayoría de los métodos, ya que el verdadero momento creativo estaba en la creación del propio método, un momento al que en la mayoría de los casos no se llega metódicamente. Por tanto, la negatividad creativa puede llamarse la vida y base de todo verdadero cuestionamiento dialéctico.

Lo que se necesita en interpretación literaria es un cuestionamiento dialéctico que no sólo interroga al texto, sino que también permite que lo que se dice en el texto interrogue hacia atrás, poner en entredicho el horizonte del intérprete mismo y llevar a cabo una transformación fundamental de la comprensión de uno acerca del tema. Esto no significa una negación del horizonte del intérprete, ni quie-

re decir que el propio horizonte de uno se haga absoluto, como está implícito en la mayoría de los análisis y métodos. Con esto se pretende una fusión creativa de horizontes. No es sino parcialmente cierto el que uno pueda comprender sólo dentro del propio horizonte de uno, y a través de él. Si esto fuese así, no se produciría ninguna alteración significativa de horizontes. Más bien, en la verdadera experiencia se da una negación parcial del propio horizonte, y a través de ésta surge una comprensión más globalizadora. El acercamiento dialéctico de Sócrates puede servir como modelo para todo verdadero cuestionamiento dialéctico, ya que en su vacilación entre el saber y el no saber, en la juguetona investigación del tema desde diferentes ángulos está la voluntad de arriesgarlo todo y ser instruido por el propio tema. Debajo de la artificiosa transformabilidad de Sócrates se encuentra la seria intención de dejar que el tema discutido guíe el camino. Él rodea el tema, flexible, abierto, no dogmático, siempre intentando nuevos acercamientos. En lugar de intentar debilitar los argumentos de su oponente, intenta encontrarles su verdadera fuerza, hasta que la propia comprensión pueda transformarse. El intérprete literario de hoy día necesita cultivar este tipo de apertura a lo que «se dice» en un texto literario. En un diálogo con el texto, el preguntar y el ser preguntado deben ir en ambos sentidos.

Sobre la capacidad de oír lo que el texto no decía

Se necesita a un buen oyente para oír lo que se dice realmente, y uno mejor todavía para oír lo que no se dijo sino que sale a la luz al hablar. Centrarse exclusivamente en la positividad de lo que un texto dice explícitamente es ser injusto con la tarea hermenéutica. Es necesario ir tras el texto para encontrar lo que el texto no dijo, o tal vez no pudo decir[9].

Precisamente porque toda cuestión contiene una afirmación preliminar, por eso toda afirmación puede verse como la respuesta a una pregunta.

[9] Véase *KPM* 181; trad. inglesa, 206.

Un texto literario es una afirmación de este tipo. La afirmación no debe verse como una entidad independiente y discreta sino como la respuesta a una pregunta, como algo cuyo significado permanece dentro de un cierto horizonte de pensamiento. Así pues, interpretar la obra significa dar un paso hacia el horizonte de cuestionamiento dentro del cual se mueve el texto. Pero también significa que el intérprete camine hacia un horizonte en el que otras respuestas son posibles. Es en función de estas otras respuestas, en el contexto temporal de la obra y también en la actualidad, como uno debe entender lo que el texto está diciendo. En otras palabras, lo que se dice puede entenderse sólo en función de lo que *no* se dice.

La reconstrucción de la pregunta que llamó a ser al texto no es sólo una cuestión de simple reconstrucción histórica, de simple «restauración». Tal taxonomía no sería menos absurda que cualquier esfuerzo por traer de nuevo lo que se ha ido para siempre. Ni tampoco es cuestión de encontrar simplemente las intenciones del autor, aunque esto puede ser relevante, ya que lo que habla en el texto es el tema sobre el que se escribió, la cuestión que lo llamó a ser y para la cual es respuesta. Pero el intérprete enfoca también el texto desde el punto de vista del cuestionamiento, y el texto debe iluminar el horizonte del intérprete o, si no, el proceso de comprenderlo es un ejercicio vacío y abstracto. Surge aquí la tarea histórica de escuchar en el texto lo que se dice hoy, escuchar, en otras palabras lo que no dijo o no pudo decir. La repugnancia a «distorsionar el texto» no debe convertirse en una escusa para apartarse de la tarea hermenéutica de escuchar profundamente el «qué» hay detrás de lo explícito del texto.

SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA APLICACIÓN AL PRESENTE

Precisamente porque las interpretaciones que sólo tratan el significado explícito del texto no hacen justicia a la tarea hermenéutica, tampoco las teorías de la interpretación que se contentan sólo con el horizonte de significado pasado son buenas concepciones de lo que la interpreta-

ción demanda. Tales teorías ven la interpretación básicamente como una reconstrucción y restauración del pasado, siguiendo en el camino de los apóstoles de la objetividad del siglo XIX (Leopold von Ranke, por ejemplo) que imaginaron que la comprensión histórica era cuestión de una simple reconstrucción de una época pasada. Pero esto descansa en una mala concepción de la dialéctica de la comprensión. Uno dirige una pregunta al texto, una pregunta que está dentro del propio horizonte de uno. Afirmar lo contrario es asumir absurdamente que uno se embarca en la investigación histórica sin ningún propósito. Uno tiene una razón para querer comprender y ese motivo es realmente una cuestión que se le plantea al texto. Por tanto, en toda interpretación tiene lugar algo parecido a una aplicación al presente[10].

Por tanto, la interpretación literaria hace bien en no tomar su iniciativa metodológicamente desde las perspectivas objetivistas de la investigación histórica y la filología, sino en estudiar los problemas que afrontan la teoría de la interpretación teológica y jurídica. Pues tanto la hermenéutica jurídica como la teológica están obligadas a ver la comprensión no simplemente como un esfuerzo de anticuario por entrar en otro mundo por su propio interés, sino como un esfuerzo por unir la distancia entre el texto y la situación presente. Ya sea en el dictado de una sentencia como en la predicación de un sermón, el momento de la interpretación no es simplemente explicar lo que el texto significa en su propio mundo, sino lo que significa para nosotros. Tanto la hermenéutica jurídica como la teológica tienden a rechazar la idea de que uno «entiende» un texto debido a una congenialidad intrínseca con su autor. Uno puede interpretar un texto bíblico o jurídico e incluso no aprobar personalmente a su autor. Un texto se entiende no sobre la base de la congenialidad sino debido a que el tema del texto es algo compartido. La base de este compartir no es estrictamente personal, es el lenguaje. Uno existe en y a través del lenguaje; e interpreta su ser mismo a través del lenguaje, incluso cuando tiene que salvar la distancia

---

[10] Véase *WM* 290-95, 312-16, 322, 381.

entre dos idiomas distintos, está interpretando todavía dentro de un mundo lingüístico donde el ser viene a permanecer en el lenguaje.

Los intérpretes literarios pueden aprender de la interpretación jurídica y teológica en otro sentido. En ambas, el objetivo es dejar que el texto guíe la comprensión y abra el tema. El intérprete no está tanto aplicando un método al texto como objeto observado, sino más bien intentando adaptar su propio pensamiento al texto. No se está apropiando de otra posesión para su armario de conocimiento, sino que está siendo apropiado por la exigencia dominante del texto. En otras palabras, la interpretación del deseo de la ley o de Dios no es una forma de dominar el tema del texto sino de servirlo.

Tanto el intérprete de la ley como el intérprete de la Biblia deben poseer un sentido agudo de la tensión entre el pasado y el presente.

Ambos deben darse cuenta de lo que es aplicable y significativo y lo que es secundario e inaplicable. Hacer esto es ir detrás del texto para cuestionar qué lo trajo a ser. Hacer esto es preguntar lo que el texto no dijo o no pudo decir. Puesto que la construcción creativa de la tensión entre el horizonte del texto y el del intérprete es la tarea de la interpretación, la importancia básica de una conciencia histórica auténtica se puede cuestionar seriamente. Los intérpretes literarios americanos necesitan que se les recuerde que la interpretación literaria, debido a que salva la distancia temporal, es un acto intrínsecamente histórico y requiere una comprensión de la naturaleza del encuentro histórico, ya que la experiencia hermenéutica es encuentro histórico.

SOBRE LA CATEGORÍA DE LO ESTÉTICO Y ERRORES CONCOMITANTES

La idea, que ha llegado hasta nosotros desde la Ilustración, de «lo estético», o de un elemento puramente «estético» en una obra de arte, es una ficción reflexiva[11]. La

[11] *Ibíd.*, 77-96; esp. 83.

dimensión estética de una obra literaria, en particular, no se puede considerar independientemente de su significado, es decir, el significado de sus palabras y, por tanto, su significado «histórico». El uso de palabras tales como «placer» y «deleite» con referencia a una obra literaria no debería interpretarse como una reacción al lado «puramente formal» de una obra, a su construcción y la artesanía de su composición. Por el contrario, una reacción auténtica a un gran poema u obra de literatura es a lo que ésta dice. El «modo en que se dice» de hecho no es separable de «lo que dice». Creer que tal separación es posible es un error de la estética subjetivizada moderna desde Kant[12], que habla equivocadamente del encuentro con una obra de arte sólo desde el lado del sujeto que percibe.

Aristóteles, en la *Ética*, aportó una perspectiva mejor sobre el placer cuando lo definió como un derivado del funcionamiento adecuado de un órgano. Señaló que una vida dirigida específicamente a la adquisición del placer era insostenible. Uno debe aspirar a la virtud, y el placer vendrá como derivado de una actividad virtuosa. Asimismo en literatura, el placer de leer es el placer de comprender en y a través de la forma; no es una respuesta a la forma como tal. La separación de la forma de lo que se dice es un acto reflexivo, una construcción conceptual basada, no en una dicotomización que tiene lugar en la experiencia, sino más bien en una concepción de la experiencia, insostenible filosóficamente, que separa el pensamiento y la verdad del sentimiento y «el placer perceptual» en la forma, como si una configuración de sensaciones fuesen placenteras en sí mismas como sensaciones. Hágase el experimento, por ejemplo, de pedir a alguien, que no habla alemán, que escuche un poema de Goethe y diga si es feo o bonito.

La separación contenido-forma es simplemente otra ficción muy engañosa del acercamiento subjetivizado moderno al arte. Lo importante para la experiencia estética de una obra de arte no es ni el contenido ni la forma sino la cosa significada, totalmente trasmitida en una imagen y forma, en un mundo con su propia dinámica. En el

[12] *Ibíd.*, 39-52.

encuentro estético con la poesía uno no separa las materias primas. Cuando estamos presenciando una representación musical o dramática, se es más fiel a la experiencia de la obra como arte cuando no diferencia reflexivamente entre obra y representación. Distinguir entre los materiales, la obra y la representación de ésta constituye una huida de la experiencia estética. Durante una representación uno es captado por lo que se habla en la obra. Apartarse de esto para ver la representación como representación, o los aspectos materiales de la obra como materiales es trivializar el momento estético de encuentro con la obra. Cuando uno se aparta en alguna de estas direcciones, la obra de arte ya no es un tema que habla sino un objeto que está siendo juzgado y evaluado por los procesos reflexivos del pensamiento. Así, centrarse en la forma como forma distinta del «habla» de la obra no es realmente encontrar su lado «puramente estético» sino apartarse del momento estético mismo. El placer estético no es una respuesta sensual a la forma sino a todo el movimiento del significado en la forma de una obra de arte. Para expresarlo de forma más explícita, el placer estético es un derivado del encuentro de uno con la nueva verdad del ser presentado en el mundo de una obra de arte.

Para hacer más comprensible esta inesperada referencia a la «verdad» en el arte y al mismo tiempo mostrar de forma más concluyente por qué la idea de forma como «pura forma sensual» distinta del significado es un producto del pensamiento reflexivo, aclaremos lo que convierte en «arte» a una obra de arte. No es la artesanía o la llamada de una armonía formal pura como un fin en sí mismo. Una obra de arte tiene su ser como arte en la presentación de un mundo de forma material. Esto no es negar el lado formal del arte. Por el contrario, la forma es esencial para el arte, pero de una manera que los «formalistas» a menudo no captan. No es un placer en la forma que presenta un mundo distinto de la forma, lo que hace que la obra de arte sea realmente arte. El mundo conocido a través de la forma en el arte es metido de tal manera en los materiales que el «pensamiento» no se puede diferenciar de éste, ni de hecho los elementos «estéticos» se pueden diferenciar de los «no

estéticos»[13]. Como Heidegger aclara en *Der Ursprung des Kunstwerkes*, un templo griego crea un «espacio abierto en el ser» para que uno pueda permanecer a la luz de este claro[14]. Para explicar el tema en los términos ontológicos de Heidegger, lo mismo ocurre con toda gran obra de arte: crea a través de la forma un mundo en el que el ser viene a permanecer. El ser es encontrado en la comprensión no como una entidad discreta sino como una parte de una unidad en relación con el horizonte de la comprensión o lo que puede llamarse «mundo». Por tanto, hablando desde el punto de vista fenomenológico, la forma no puede verse como la expresión de una idea previa a la forma. Forma e idea vienen a permanecer juntas en una unidad indivisible como mundo, y fuera del mundo ninguna tiene una verdadera existencia. El mundo es la unidad que aparece en la obra de arte, y la obra de arte es arte sólo porque hace que el mundo permanezca.

Por tanto, el arte es en última instancia no una cuestión de conocimiento a través de percepciones sensoriales, sino de comprensión. Cuando uno se encuentra una gran obra de arte, encuentra ampliados los horizontes de su propio mundo, su modo de ver su mundo, su autocomprensión .Ve «con una luz distinta», a veces como si fuera la primera vez, pero siempre de manera más «experimentada». Esto muestra que el mundo en la obra de arte no es un mundo divorciado del de uno, es contiguo a él e ilumina la autocomprensión en cuanto uno llega a comprenderlo. En el encuentro con una gran obra, uno no entra en un universo ajeno y sale fuera del tiempo y de la historia. Uno no separa en última instancia la comprensión estética de la comprensión total para dejar lo «no estético» atrás y entrar en el reino de lo «estético». Más bien, uno se hace más enteramente *presente* a sí mismo; cuando uno entiende una gran obra de arte literaria, trae todo lo que tiene y está con él. Comprenderla y fusionar todo su mundo con el de uno es colocar la autocomprensión de uno en la balanza. Atrás quedó el mito de que el intérprete está interrogando un simple objeto poseí-

[13] *Ibíd.*, 88.
[14] *Ho* 7-68; *UK* 7-101.

do de armonías sensualmente placenteras. La obra de arte le está planteando una cuestión a él, la cuestión que la llamó a ser. Puesto que la experiencia de una obra de arte es provocada y tiene lugar en la unidad y continuidad de la autocomprensión, es comprobada no por las normas de armonía formal, sino por la verdad. El arte revela al ser, despliega «la forma en que son las cosas», la verdad.

Esta es la razón por la que cuando uno entra en el mundo de una gran obra de arte no se deja las normas de su autocomprensión a salvo en casa, sino que «viene a casa». En un arrebato de reconocimiento ontológico dice «¡esto es realmente así!» El artista ha dicho lo que *es*. El artista no ha evocado un mundo de ensueño, sino que más bien se ha adentrado en un nivel más profundo del mundo de la experiencia y la autocomprensión en la que uno vive. Por tanto, la universalidad del arte es una universalidad ontológica; toda gran obra de arte revela al ser. La transformación en forma que lleva a cabo el artista no es una expresión de su subjetividad, no es «sentimiento» transmutado en «forma». La transformación es en realidad verdad, la verdad del ser, transmutado totalmente en la unidad de la obra de arte. La legitimación del arte no es el que dé placer estético, sino que revele al ser.

Ha llegado el momento de renunciar al aislamiento total que ha presupuesto artificialmente el «fenómeno estético» identificándolo con la pura forma sensual en el arte y haciendo distinciones de forma y contenido que no tienen lugar en la fenomenología del encuentro estético. Estas distinciones no han servido a la causa del arte, sino que en el último siglo y medio han demostrado ser perjudiciales para éste. Con el aislamiento de lo estético, hemos encontrado lo absurdo del «arte por el arte», la pérdida de toda legitimación para la exigencia de que el arte nos regale la verdad, la pérdida de la conciencia histórica en la comprensión del arte, la pérdida del lugar del artista en la sociedad, y lo que es más, la pérdida del lugar del arte mismo en la sociedad. En literatura nos encontramos con la situación de que si la poesía está para el placer y el deleite, muchos estudiantes deciden que prefieren otras formas de placer. Y sobre placeres, lo mismo que sobre gustos, no hay disputa, a no ser que exista un estándar fuera del placer mediante el cual se

mida el placer mismo. Pero nuestra estética centrada en el sujeto no puede encontrar una legitimación objetiva del arte. Ha llegado el momento de rechazar la toma inconsciente de la subjetividad humana como punto de referencia (que todo pensamiento dentro del esquema sujeto-objeto presupone), de dejar de preguntarnos cómo nos afecta el arte, y de empezar con el modo de ser de una obra de arte. El modo de ser de una obra de arte es la revelación, revelación de un mundo, un acontecimiento en el que el ser viene a permanecer. La legitimación del arte es el hecho de que revele el ser a nuestra autocomprensión hasta el punto de que nuestro propio mundo (el horizonte dentro del cual vivimos, nos movemos y donde tiene lugar toda nuestra existencia), se amplía y se le da una mayor definición. La belleza *es* la verdad, la verdad del ser que se nos revela en el arte[15].

Ahora vemos que la experiencia del encuentro de una obra de arte es una apertura a un mundo. Esto ocurre especialmente con una obra de arte literaria. Pero era necesario hacer referencia aquí al fenómeno estético en el arte no lingüístico para hacer explícitos los motivos del rechazo de la «estética pura» aislada del impacto total de una obra de arte, y aclarar el contenido ontológico del arte, es decir, su valor de «verdad».

A esta concepción del lugar inseparable de la estética dentro de la experiencia total de lo que dice una obra de arte, podemos ahora añadir todo lo que hemos dicho sobre el cuestionamiento, la experiencia, la comprensión, el lenguaje y la conciencia histórica, para una concepción unificada de la experiencia hermenéutica. Para recapitular todo lo que se ha expuesto aquí y en parte para edificar sobre ello, he formulado una serie de treinta afirmaciones o tesis relacionadas con la interpretación literaria o la experiencia hermenéutica. Éstas se presentan en el siguiente capítulo.

---

[15] La razón por la que el significado de la afirmación «la belleza es la verdad» sigue siendo oscuro e incluso estando completamente oculto para nosotros, reside en parte en el hecho de que, como Heidegger ha señalado, nos mantenemos firmes en una definición de la verdad centrada en la subjetividad (irónicamente) «objetiva» como correspondencia o acuerdo, es decir, la verdad se define simplemente como una afirmación verificable.

Capítulo XIV

TREINTA TESIS SOBRE LA INTERPRETACIÓN

Sobre la experiencia hermenéutica

1. *La experiencia hermenéutica* (el encuentro con una obra de arte literaria) *es intrínsecamente histórica.* Debido a nuestras imperantes ideas falsas acerca de la historia, la comprensión, el lenguaje, y el estatuto ontológico de la obra literaria, sin embargo, es difícil incluso comprender lo que esto significa. Este fallo es un claro síntoma de la imperante falta de conciencia histórica.

2. *La experiencia hermenéutica es intrínsecamente lingüística.* No es posible comprender toda la importancia de esto hasta que no se concibe el lenguaje dentro del horizonte de la «lingüisticidad», es decir, no como la herramienta de una conciencia manipuladora, sino como el medio a través del cual un mundo viene a permanecer delante de y en nosotros.

3. *La experiencia hermenéutica es dialéctica.* Los frutos de este hecho sólo se pueden recoger cuando la experiencia se concibe no como la conciencia que percibe los objetos, sino como la comprensión que encuentra una negatividad que amplía e ilumina la autocomprensión.

4. *La experiencia hermenéutica es ontológica.* El significado de esto no surgirá hasta que se vea la función ontológica de la comprensión y el lenguaje. Ambos son ontológicos, pues revelan el ser de las cosas. Pero no revelan al ser como un objeto frente a la subjetividad; más bien iluminan el ser en el que ya permanecemos. Ni es el ser que se revela simplemente el ser de un objeto, sino nuestro propio ser, es decir, «lo que significa *ser*».

5. *La experiencia hermenéutica es un acontecimiento, un «acontecimiento del lenguaje»*. A la literatura se le quita su verdadero dinamismo y poder para hablar cuando se la concibe en las categorías estáticas del pensamiento conceptual. Como experiencia de un acontecimiento y no como un simple conocimiento conceptual, el encuentro con el ser de una obra no es estático e ideacional, fuera de todo tiempo y temporalidad. Es la verdad lo que ocurre, surge del ocultamiento y, sin embargo, evita todo esfuerzo para reducirlo a conceptos y objetividad.

6. *La experiencia hermenéutica es «objetiva»*. Esta afirmación se entenderá en el sentido erróneo mientras la antigua y actualmente imperante definición de objetividad, la definición «científica», no se rechace. Según esta concepción, derivada de la lucha de la Ilustración contra la superstición, el fanatismo, y la aceptación ingenua de la tradición, la objetividad es el medio mediante el cual el conocimiento limpio, claro y conceptual no alterado por preconcepciones subjetivas se obtiene no aceptando nada que la «luz natural» de la razón no pueda «verificar» mediante experimento. La razón verificante se convierte en el último tribunal de apelación, y toda verdad encuentra su validación en las operaciones reflexivas de la mente, es decir, en la subjetividad. Esta forma «subjetiva» de objetividad no es la entendida aquí en la afirmación de que la experiencia hermenéutica es «objetiva». Lo que se entiende no es una objetividad científica sino una objetividad verdaderamente «histórica». Esta objetividad se refiere al hecho de que el ser que aparece en el lenguaje y que viene a permanecer en una obra literaria no es el resultado de una actividad reflexiva de la mente. Lo que aparece no es, por otra parte, una entidad diferenciada que se imagina para emitir un significado de alguna forma fuera del tiempo y de la historia. Más bien, al encontrarse las resistencias del mundo que uno realmente no moldea, forma y controla, uno se mueve dentro y se adapta a las formas que le han sido entregadas históricamente, es decir, dentro de una tradición de formas de comprender y ver el mundo.

La palabra apropiada para la relación del hombre con el

lenguaje, la historia y el mundo no es «usarlos» sino «participar» en ellos. Uno no moldea personalmente el lenguaje, la historia o su «mundo», sino que conforma su actividad lingüística a ellos. El lenguaje realmente no es la herramienta de uno, sino el modo en que el ser puede venir a aparecer. Cuando uno desea transmitir el ser de una situación, no inventa el lenguaje para adaptarlo, tanto como encuentra el lenguaje que la situación exige. Por tanto, lo que viene a la expresión en el lenguaje no es realmente la «reflexividad» de uno sino la propia situación. Las palabras no funcionan fundamentalmente para referirse a esta subjetividad, sino, por el contrario, para referirse a la situación. La base de la objetividad se encuentra, no en la subjetividad de un hablante, sino en la realidad que accede a la expresión en y a través del lenguaje. Es en esta objetividad donde la experiencia hermenéutica debe encontrar su fundamento.

7. *La experiencia hermenéutica debe ser dirigida por el texto.* El texto no es completamente análogo a un compañero de diálogo pues necesita ayuda para hablar, ayuda que da lugar a las dificultades peculiares de la experiencia hermenéutica: la necesidad de sentir la afirmación objetiva del texto en su completa otredad sin hacer de ella, al mismo tiempo, un simple objeto para nuestra subjetividad. Debemos ver la tarea de la interpretación no fundamentalmente como análisis, ya que éste inmediatamente hace del texto un objeto, sino como «comprensión». La comprensión es más abierta cuando se concibe como algo capaz de ser poseído por el ser más que como una conciencia de captación autosuficiente. Un «acto» interpretativo no debe ser una captura a la fuerza, un «secuestro» del texto, sino una unión amorosa que hace permanecer todas las posibilidades del intérprete y del texto, los compañeros en el diálogo hermenéutico.

El sometimiento del intérprete al texto, por tanto, no puede ser un sometimiento absoluto sino que es, como la femineidad mencionada en el *Tao Tê Ching*[1], un triunfo

[1] Véase *The Way and Its Power: A Study of the «Tao Tê Ching» and Its Place in Chinese Thought*, de Arthur Waley, esp. poemas 6 y 28.

desde abajo. El encuentro hermenéutico no es una negación del propio horizonte (ya que debe ver a través de él y nunca ver absolutamente nada sin él) sino una voluntad de arriesgarlo en una apertura libre de uno mismo. Paul Tillich define el amor como la superación de la separación[2]. La unión del texto con el intérprete supera el distanciamiento histórico del texto, una unión que ha sido posible gracias a un fundamento común en el ser (es decir, en el lenguaje y en la historia). En la fusión de horizontes que es el centro de la experiencia hermenéutica, algunos elementos de su propio horizonte son negados y otros afirmados. Algunos elementos retroceden y se presentan otros (por ejemplo, la desmitologización). En este sentido, por tanto, toda verdadera experiencia hermenéutica es una nueva creación, una nueva revelación del ser; permanece en una relación firme con el presente e históricamente no podría haber ocurrido antes. Tal es la «participación» del hombre en las formas siempre nuevas en que el ser viene a permanecer.

8. *La experiencia hermenéutica comprende lo que se dice a la luz del presente.* Otra forma de decir esto es que toda verdadera interpretación implica una «aplicación» al presente. No basta con decir lo que un poema significa gramaticalmente teniendo en cuenta el contexto de su horizonte histórico. La interpretación no es una tarea taxonómica de reconstrucción y restauración filológica (si éstas fuesen posibles). La interpretación invita al intérprete a hacer explícito el significado de una obra hoy. La interpretación invita a uno a salvar la distancia histórica entre su horizonte y el del texto. Tanto en la interpretación teológica como en la jurídica, el momento de aplicación es explícitamente necesario e incluso fundamental. La interpretación literaria podría aprender de un estudio de la lucha, dentro de la teología y del derecho, por superar el reto del distanciamiento histórico. La teología y el derecho podrían proporcionar útiles modelos de la situación hermenéutica que podrían guiar a la interpretación literaria hacia la conciencia histórica que ha perdido.

---

[2] Véase su *Love, Power and Justice.*

9. *La experiencia hermenéutica es una revelación de la verdad.* El intérprete hoy no puede, sin una nueva base en la objetividad (descrita anteriormente) y una nueva definición de verdad, ver la naturaleza de lo que se quiere decir aquí por revelación de la verdad. La verdad no debe concebirse como una correspondencia de la afirmación con el «hecho». La verdad es la aparición dinámica del ser a la luz de la manifestatividad[3]. La verdad nunca es total o inequívoca. La aparición en la «no ocultación» es más bien el ocultamiento simultáneo de la verdad en su plenitud inagotable. La verdad se basa en la negatividad. Esta es la razón por la que el descubrimiento de la verdad funciona mejor dentro de una dialéctica en la que puede operar el poder de la negatividad. La aparición de la verdad en la experiencia hermenéutica se produce en ese encuentro con la negatividad que es intrínseco a la experiencia. En este caso la experiencia viene como «momento estético» o «acontecimiento del lenguaje». La verdad no es conceptual, ni es hecho, sino que ocurre.

10. *La estética debe ser deglutida en la hermenéutica.* El «momento estético» debe definirse no en términos de placer sensual en la forma sino en lo que hace verdaderamente «arte» de una obra de arte, el hecho de que de una forma, concreta un mundo es permanentemente capaz de venir a permanecer, de abrir un espacio en el ser, de permitir que la verdad del hecho se haga manifiesta. El llamado momento estético no existe (fenomenológicamente hablando) fuera de la dinámica de la experiencia hermenéutica. El intentar separar el elemento estético de la experiencia hermenéutica crea ideas engañosas básicas y problemas artificiales. Toda distinción entre lo «estético» y lo «no estético» descansa en separaciones de forma y contenido no válidas y representa un declive desde el verdadero carácter experimental del momento estético. El momento estético no puede entenderse independientemente del encuentro interpretativo total.

[3] Véase *PL* en *PL-BH.*

SOBRE LA SUPERACIÓN DEL ESQUEMA SUJETO-OBJETO

11. El reto más importante para la interpretación literaria en América hoy consiste en trascender el esquema sujeto-objeto (a través del cual la obra tiende a ser colocada a cierta distancia del intérprete como un objeto de análisis). La fenomenología abre el camino para alcanzar este reto. Otro camino se muestra en la crítica literaria fenomenológica francesa (Sartre, Blanchot, Richard, Bachelard)[4] y en la filosofía fenomenológica francesa (Ricoeur, Dufrenne, Gusdorf, Merleau-Ponty)[5]. Muchas caminos quedan abiertos.

SOBRE LA AUTONOMÍA Y EL STATUS OBJETIVO DE LA OBRA DE ARTE

12. La Nueva Crítica está en lo cierto acerca de la autonomía de la obra de arte literaria. Buscar en una obra la subjetividad del autor se considera ciertamente una falacia (la falacia intencional), y el testimonio del autor en cuanto a sus propias intenciones se considera correctamente como prueba inadmisible. Por ejemplo, uno no está básicamente interesado en las propias intenciones o sentimientos de Milton sobre el arcángel que se precipita, llameante, desde el cielo etéreo, sino que más bien un modo de ver a Satanás viene a manifestarse aquí en el texto. El interés está en la misma «cosa dicha», no en las intenciones o en la personalidad de Milton. En el texto una «realidad» es traída a constituirse. Uno no está profundamente interesado en si Milton en realidad tenía estos sentimientos, ni a nadie le importa si Adán y Eva «realmente» los tuvieron, ya que en ellos algo más profundo y universal está viene a ser expresado: las posibilidades del ser, iluminadas ahora por un momento en su verdad, no en una verdad científica, pero, sin embargo, en una verdad.

---

[4] Véase «Ontological Criticism in America and France», *MLR* LV (1960), 17-23, de Neal Oxenhandler.

[5] Hay varias obras traducidas de estos autores en Northwestern University Press.

SOBRE EL MÉTODO Y LOS MÉTODOS

13. El método es un esfuerzo para medir y controlar por parte del intérprete. Es lo contrario de dejar que el fenómeno guíe. La apertura de la «experiencia», que altera al propio intérprete por parte del texto, es antitética al método. Así, el método es en realidad una forma de dogmatismo, que separa al intérprete de la obra, que permanece entre él y la obra, y le impide que experimente la obra en su plenitud. La forma de ver analítica es ceguera para la experiencia, ceguera analítica.

14. El modo de pensar tecnológico moderno y el deseo-de-dominar que se encuentra en su raíz conducen a uno a pensar en términos de «dominio del asunto» y «asalto» al tema. En literatura este interés tecnológico se ve en la búsqueda de dicho conocimiento del «objeto», el texto, que va a proporcionar su conocimiento y su control. Tales teorías violentas de interpretación, si se les puede llamar así, adoptan un acercamiento tan egocéntrico, dogmático y cerrado de la obra que ésta se vuelve frígida. Una discusión a favor de los «placeres» de la literatura es poco fomentada por los fríos análisis de la estructura y el modelo.

15. *La forma nunca debe ser el punto de partida de una interpretación literaria,* ni se debe separar el momento de la forma ni etiquetarlo como el verdadero elemento «estético». Por el contrario, la creencia de que la forma está separada del contenido y/o de la unidad de significado total de la obra es una idea engañosa basada en premisas filosóficas erróneas. No existe la estética pura, lo mismo que no existe el arte por el arte. La separación de idea o tema de su forma material es también una actividad puramente reflexiva, ya que no se basa en ningún encuentro de experiencia con la obra misma. Por tanto, no es válido afirmar que el elemento estético de una obra pertenece a su forma independientemente de los elementos no estéticos. Cualquier separación de lo estético y lo no estético se convierte en un juego de palabras basado en definiciones erróneas, ya que el momento estético es una unidad en la que

un mundo viene a permanecer. El significado o contenido de idea de este mundo no se puede separar de la forma sensual de la obra, y, de hecho, no se separa de ella en el momento del encuentro estético. Puesto que la separación de forma y contenido no se considera válida estéticamente, y puesto que es un producto de la reflexión que tiene lugar después de la experiencia misma, comenzar con consideraciones de forma significa que incluso al principio la interpretación literaria se ha desprendido de la unidad y la plenitud del momento estético.

16. El punto de partida para la interpretación literaria debe ser el acontecimiento lingüístico de experimentar la obra misma, es decir, lo que la obra «dice». El poder de expresión de una obra literaria, no su forma, es la base para nuestro encuentro significativo con ella, y no es algo distinto de la forma, sino que más bien habla en y a través de la forma. La unidad interior de la forma y lo que se dice es la base de la unidad interior de la verdad y la experiencia estética. El decir realizado por una obra literaria es una revelación del ser. Su brillo es el poder de la verdad del ser. El artista tiene el poder de utilizar la luz interior de los materiales (es decir, la textura del sonido, la dureza del metal y su brillo, y los poderes del color) para traer la verdad del ser a permanecer. El lenguaje tiene el poder de decir, de traer un mundo a permanecer. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando dice, junto con Hölderlin, que el hombre habita «poéticamente» en esta tierra[6].

17. El verdadero amor de la literatura no es, y nunca ha sido, un deleite en la forma pura. El amor de la literatura es una receptividad al poder expresivo de la literatura. Al igual que adornar a un caniche para proporcionar «placer estético» puede ser un acto de egoísmo no conectado con un amor más profundo por el animal mismo, así también la visión de la literatura como un simple juego o como entretenimiento no muestra una verdadera comprensión de la literatura. La tendencia tiránica de en una demanda ins-

[6] Véase «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» en *EHD*; *EB* 270-91.

tantánea de dominio conceptual tampoco es amor, sino un proteger excesivo y sofocar.

18. No es el intérprete quien capta el significado del texto, el significado del texto lo captura a él. Cuando vemos una obra o un juego o leemos una novela, no permanecemos por encima como un sujeto que contempla un objeto, sino que nos quedamos absortos en el movimiento interior de la cosa que se está desplegando, somos capturados. Éste es un fenómeno hermenéutico que se ignora en buena parte mediante un acercamiento tecnológico de la literatura. Interpreta erróneamente la situación hermenéutica quien se ve a sí mismo como el dueño y manipulador de la situación. Por el contrario, uno es un participante e incluso no del todo, porque no se puede intervenir en la situación para cambiarla y no se tiene poder para alterar la fijeza del texto.

19. Algunos acercamientos al arte destacan la artesanía, pero se requiere mucha artesanía para hacer un zapato, hacer carpintería o hacer cualquier utensilio. Una obra de arte no es un utensilio. El disfrute del arte no es simplemente un deleite sensual en la forma. Una obra de arte no es un objeto de placer barato. Es cierto que implica artesanía y placer sensual, pero hacer de esto el punto de partida o aspecto fundamental del arte es un reduccionismo ingenuo. El arte es arte cuando trae un mundo a permanecer ante uno, y el buen arte contiene tal plenitud de la verdad del ser que uno encuentra su propio horizonte invalidado (en parte), y se produce una originalidad de comprensión que sólo se puede entender en términos de la categoría «experiencia». El encuentro con una gran obra de arte es siempre experiencia, en el sentido más profundo de la palabra.

20. Leer una obra, por tanto, no es ganar conocimiento conceptual mediante observación o reflexión. Es una «experiencia», un derribar y abrir del modo de ver anterior. No es el intérprete quien ha manipulado la obra, ya que la obra permanece fija, sino que más bien la obra se ha impreso en

él y está tan cambiado que nunca puede volver a tener la inocencia perdida por medio de la experiencia.

21. Los métodos actuales para intentar «comprender» una obra literaria tienden a funcionar con definiciones de comprensión conceptuales que no son ciertas para la experiencia hermenéutica. Demasiadas veces toman fórmulas fijas y las guardan en la mente previamente: anticipan la ironía y la paradoja, o imágenes recurrentes o situaciones arquetípicas. No escuchan tanto a la obra como la examinan minuciosamente. La interpretación literaria no debe poseer el carácter de un análisis formal aristotélico, con sus categorías marcadas previamente. El proceso de llegar a entender una obra literaria es más parecido a un diálogo socrático de rodeos dialécticos y avance en el propio tema mediante preguntas y respuestas. Existe una gran diferencia entre una pregunta planteada por un analista que simplemente busca una respuesta y está seguro de su propia posición, y la pregunta real que surge del autocuestionamiento, de la admisión de la propia incertidumbre de uno. Este cuestionamiento dice: ¿No es así como...? Éste ya no es un simple cuestionamiento del «objeto», sino del «sujeto» (por expresarlo con la terminología sujeto-objeto).

22. Un método recibe su validación sólo si funciona. Ahora, si el modo de ser de una obra de arte, como acontecimiento que revela un mundo, retrocede y se escapa de los métodos actuales, entonces, incluso si presenta bases científicas de su inadecuación a la naturaleza del fenómeno, los resultados del método tienen un valor cuestionable. Incluso con bases científicas, pierden su validez.

23. Comprender un texto no es simplemente bombardearlo con preguntas, sino comprender la cuestión que plantea al lector. Es comprender la cuestión que hay detrás del texto, la cuestión que llamó a ser al texto. La interpretación literaria necesita desarrollar la dinámica y el arte del oír de la escucha. Necesita desarrollar una apertura a la negatividad creativa, a aprender algo que no podía anticipar o prever.

LA NECESIDAD DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN LA INTERPRETACIÓN LITERARIA

24. Un problema crítico en la interpretación literaria americana hoy es la falta de conciencia histórica y, consecuentemente, una incapacidad de ver la historicidad esencial de la literatura. Buena parte de los profesores de literatura en América, probablemente la mayoría, pueden clasificarse como «formalistas» o como «anticuarios». Los primeros toman su iniciativa inconscientemente a partir de los errores de la estética subjetivizada y creen que la esencia del momento estético del encuentro es fundamentalmente una cuestión de forma. Por esta razón el encuentro con la obra literaria es visto en categorías estáticas e intemporales, y el carácter «histórico» de la literatura se pierde. Los anticuarios no son engañados por el esfuerzo de convertir la interpretación de la literatura en análisis formal, pero se ponen como objetivo el comprender la obra en función de sí misma y de su época, de tal forma que un estudioso de la literatura del siglo XVIII ve su tarea como la de vivir en ese siglo de la manera más completa posible. Imagina que ese siglo puede incluso ser más interesante que el presente, ya que los cafés y la atmósfera que simbolizan son menos evidentes hoy. Ni el interés anticuario en explorar el pasado, sin embargo, ni la reducción de la literatura a su dinámica formal muestran una auténtica conciencia histórica.

Por el contrario, son los síntomas de la falta de comprensión moderna de lo que es la historia.

25. *La literatura es intrínsecamente histórica.* Para comprender una obra de literatura, no se emplean fundamentalmente categorías formales o científicas, sino que más bien, en la preestructura de la comprensión de uno, éste se debe referir a la visión históricamente formada de sí mismo y de su mundo. La forma de las intenciones, las preconcepciones y el modo de ver de uno se hereda del pasado. Por tanto, uno se mueve y existe en el mundo históricamente formado de su comprensión. Cuando nos encontramos una obra de literatura, ésta nos presenta otro «mundo». Este mundo no es absolutamente discontinuo con el del lec-

tor. Por el contrario, experimentarlo con sinceridad es encontrar profundizada la propia autocomprensión de uno. Éste complementa la propia comprensión formada históricamente. Leer una gran obra literaria es realmente una experiencia «histórica».

«Experiencia» es una palabra significativa, ya que la experiencia es en sí misma de índole histórica. Es la forma en que se moldea la propia comprensión del «mundo». Lo mismo que las experiencias de la vida diaria enseñan algo que se puede haber olvidado o que no se conocía antes, así también el encuentro con una obra literaria es realmente «experiencia» y se convierte en una parte de la historia de uno, una parte de la corriente de la comprensión legada por la tradición en la que vivimos y nos movemos.

26. *La tarea de la interpretación es, por tanto, la de salvar la distancia histórica.* Cuando se interpreta un texto del pasado, el intérprete no vacía su mente o abandona el presente absolutamente, sino que lo lleva con él y lo emplea para comprender en el encuentro dialéctico de su horizonte con el de la obra literaria. La idea de la reconstrucción histórica, o de conocer el pasado sólo en función de sí mismo, es un mito romántico, algo imposible como es la idea de una «interpretación sin presuposición». No existe tal cosa. La interpretación literaria, como la jurídica y la teológica, establece una relación con el presente o deja de ser interpretación. Aquella parte de la literatura que no se pueda relacionar con nosotros en el presente está muerta. La tarea de la interpretación puede en algunos casos ser la de tomar lo que parece estar muerto y mostrar su relación con el presente, es decir, el horizonte presente de expectativas y el mundo presente de autocomprensión. La desmitologización (que no es la disolución del mito sino la comprobación de que debemos ver lo que es significativo en el mito) debería, en principio, ser la tarea de la interpretación literaria. Sólo cuando los intérpretes hoy adquieran una conciencia histórica, y, por tanto, una comprensión de los problemas históricos en la interpretación literaria, verán la importancia de la desmitologización para la literatura.

27. La comprensión histórica y la conciencia histórica deben aparecérsenos hoy en la forma de la críticia del fenomenólogo a la visión científica. La base de esta crítica es el análisis de la precomprensión, que revela la historicidad de la comprensión y del mundo. Y uno de los primeros resultados será el descubrimiento de la temporalidad. Comprender la literatura o cualquier obra de arte permanece dentro de los modos de la temporalidad. Es decir, uno encuentra la obra en el presente, pero también sobre la base del recuerdo (comprensión históricamente formada) y la anticipación (el modo en que la comprensión de uno proyecta un futuro). La comprensión no es un conocimiento estático fuera del tiempo. Permanece en un lugar específico en el tiempo y en el espacio, en la historia. La interpretación tomará un carácter diferente según se presente al lector ahora, en este momento, en este lugar.

28. Comprender una obra literaria, pues, no es estar aprisionado en las categorías espaciales, estáticas, intemporales del conocimiento conceptual, dado que este comprender tiene el carácter de acontecimiento (es decir, historia). El significado de una obra literaria es dinámico, temporal, personal. En el conocimiento conceptual, se implica sólo una parte de la mente, pero en la comprensión literaria debe entrar en juego la autocomprensión de uno. La obra se dirige a uno como persona, o el encuentro con ella ha sido en vano. La literatura, en una palabra, no es conocimiento conceptual, sino experiencia.

29. La ciencia y el conocimiento conceptual van juntos, y así también van la experiencia y la historia. La interpretación literaria debe llegar a reconocer su pertenencia a esta última. Esto no quiere decir que se rechace el conocimiento conceptual, sino que se debe trascender y abarcar.

30. La tarea de la interpretación hoy día, por tanto, consiste en escapar la objetividad y el modo de ver científico, y en recuperar un sentido de la historicidad del existir. Estamos tan dominados por la perspectiva del pensamiento tecnológico que sólo en momentos aislados aparece nuestra historicidad.

Nos enfrentamos con el carácter histórico de la interpretación cuando reconocemos que ninguna interpretación es «de una vez por todas» la «interpretación correcta». En todas las épocas se vuelve a interpretar a Platón, Dante, Shakespeare, Milton y el resto de los grandes cerebros de nuestro patrimonio cultural. Vislumbramos este hecho en nuestra provisionalidad ante el arte y la literatura coetánea. No podemos conocer el «veredicto de la historia» sobre John Barth, John Updike, y James Baldwin, a pesar de nuestras críticas y vistosa charla. De hecho, el veredicto sobre Hemingway, Faulkner, y T. S. Eliot es mucho menos que definitivo. Nos damos cuenta de la historicidad cuando preguntamos por algo que está más allá de la objetividad falsa de lo teórico y lo científico, lo visualizable y lo matemático, en realidad, de todas las cosas estáticas, mecánicas y puramente ideacionales que permanecen fuera de la historia y no implican una autocomprensión para entenderlas. Aspiramos a agarrar lo histórico en la defensa del «conocimiento personal»[7], en la impaciencia con la búsqueda desesperada de los orígenes, las causas, los antecedentes neurológicos por parte de la ciencia y en la defensa de una vuelta a la riqueza y la complejidad de la conciencia concreta en la interpretación de la literatura[8]. Vislumbramos la historicidad de la existencia cuando yuxtaponemos el mundo limpio y claro de los conceptos científicos al mundo del conflicto, la ambigüedad, y el sufrimiento en el que vivimos nuestras vidas, ya que «la experiencia vivida» es histórica en su estructura. El lenguaje es histórico, el almacén de todo nuestro modo cultural de ver. En breve, la interpretación misma es histórica, y si intentamos hacer otra cosa de ella, algo menos, hemos empobrecido la interpretación, y nos hemos empobrecido nosotros mismos.

---

[7] Michael Polanyi, *Personal Knowledge*.

[8] Maurice Natanson, «Phenomenology and the Theory of Literature», en *Literature, Philosophy, and the Social Sciences*, págs. 79-100.

BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía está dividida en tres apartados. El apartado A contiene artículos y libros escritos por y sobre los cuatro grandes teóricos de la hermenéutica analizados en este libro, y algunas obras sobre la teoría hermenéutica general, muchas de las cuales fueron citadas en las notas a pie de página. El apartado B contiene artículos y libros del área de la hermenéutica teológica, y algunas obras de Ebeling, Fuchs, Robinson y otros autores que se identifican con la Nueva Hermenéutica. El apartado C incluye artículos y libros citados en el texto que no entran dentro de las dos primeras categorías, pero más específicamente cita títulos que el autor ha encontrado que parecen ofrecer ideas importantes para la teorización sobre la naturaleza general de la interpretación.

No se ha hecho ningún intento de incluir aquí las muchas obras disponibles sobre los cuatro teóricos. Se remite a los bibliófilos a la reciente bibliografía de Tice sobre la bibliografía de Schleiermacher. Encontramos una lista de obras sobre Dilthey en Müller-Vollmer; y sobre Heidegger, en Lübbe, Schneeburger, y Macomber. Afortunadamente muchos de los artículos diseminados de Gadamer se acaban de publicar en sus *Kleine Schriften*, lo que hizo innecesario el citarlos aquí, aunque algunos de aquellos que no aparecen en sus *KS* se han citado aquí para dar una idea sobre otras publicaciones de Gadamer. Una bibliografía extensa y sistemática sobre hermenéutica aparecerá a finales de 1968, elaborada por Norbert Henrichs.

Con el tercer apartado se pretende simplemente sugerir la diversidad de campos relacionados con la teoría hermenéutica y cuya importancia, como se ha sugerido en el capítulo 5, todavía está por explorar. Para muchos de los títulos alemanes sobre filosofía del lenguaje estoy en deuda con la

colección de obras de la biblioteca del Instituto de Hermenéutica de Zurich, donde se llevó a cabo la mayor parte de la investigación para este libro.

A. Teoría hermenéutica y teóricos

Apel, Karl Otto: «Szientifik, Hermeneutik, Ideologie-Kritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht», *M&W*, I (1968), 37-63.

Betti, Emilio: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Philosophie und Geschichte series, Pamphlet Nos. 78-79. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962, 64 págs.

—*Teoria generale della interpretazione*. 2 vols. Milan: Dott. A. Giuffrè, 1955, 634 págs. 348 págs. Traducido al alemán por su autor como *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967, 771 págs.

—*Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954, 89 págs. II, 79-168. Reimpreso en Festschrift für Ernst Rabel. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954, II, 79-168.

Bollnow, Otto Friedrich: *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*. 2ª ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1955, 224 págs.

—*Das Verstehen: Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. Mainz: Kirchheim, 1949, 112 págs.

Castelli, Enrico (ed): *Herméneutique et tradition*. Artículos del Coloquio Internacional de Roma, enero 10-16, 1963. París: Vrin, 1963.

Dilthey, Wilhelm: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*: 1877-1897. Halle-an-der-Salle: Niemeyer, 1923, 280 págs.

—*Das Erlebnis und die Dichtung*. 13th ed. Stuttgart: B. G. Teubner, 1957, 482 págs.

—*Das Leben Schleiermachers*. Vol. I. Ed. Hermann Mulert. Berlin: Reimer, 1870, 688 págs. Reimpreso. Berlin: W. de Gruyter, 1922, 879 págs. Pendiente de reedición como Vol. XIII of *GS*.

—*Das Leben Schleiermachers*. Vol. II. Ed. Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 811 págs. Vol. XIV of *GS* (1967).

—*Gesammelte Schriften*. 14 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967. Vols. I-XII. Reeditado. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958.

Diwald, Hellmut: *Wilhelm Dilthey: Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*. Göttingen: Musterschmidt, 1963, 262 págs.

Gadamer, Hans-Georg: «Anmerkungen zu dem Thema 'Hegel und Heidegger», en *Natur und Geschichte: Festschrift für Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967, 470 págs.

—«Hegel und die antike Dialektik», *Hegel-Studien*, I (1961), 173-99.

—«Hermeneutik und Historismus», *PhR*, IX (1962), 241-76. *Republicado como apéndice de la 2ª (ed.) de WM.*

—*Kleine Schriften*. Vol. I: *Philosophie/Hermeneutik*. Vol. II: *Interpretationen*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967, 230 págs. 234 págs. Vol. III en preparación.

—«Die phänomenologische Bewegung», *PhR*, XI (1963), 1-45.

—*Plato und die Dichter*. Frankfurt: Klostermann, 1934, 36 págs.

—*Platos dialektische Ethick: Phänomenologische Interpretationen zur «Philebos»*. Habilitation Lectures. Leipzig: Meiner, 1931, 178 págs.

—*Le Problème de la conscience historique*. Conferencias presentadas en Louvain, 1959. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1963, 89 págs.

—«El Problema del Lenguaje en la Hermenéutica de Schleiermacher», una conferencia no publicada presentada en Vanderbilt Divinity School, Nashville, Tennessee, 29 de febrero de 1968, en una Encuentro que conmemoraba el segundo centenario del nacimiento de Schleiermacher. Durante su estancia en América en marzo de 1968 Gadamer dio varias conferencias en universidades como Northwestern, Johns Hopkins, Texas, Yale y Harvard. Las conferencias repetían el artículo de Schleiermacher o trataban sobre uno de los otros dos temas: «Imagen y Mundo» y «El Concepto de lo Divino en la Filosofía Presocrática». Estas tres conferencias quizás aparezcan individualmente en publicaciones americanas, poniendo a disposición del público algunos de los escritos recientes de Gadamer en inglés. El artículo «Notas sobre Planificación para el Futuro» se publicó en *Daedalus*, XCV (1966), 572-89; no está dirigido específicamente hacia la hermenéutica.

—*Volk und Geschichte im Denken Herders*. Conferencia celebrada en París el 29 de mayo de 1941. Frankfurt: Klostermann, 1942, 24 págs.

—*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960, 476 págs. 2ª ed., 1965, 512 págs., contiene un nuevo prefacio y el artículo «Hermeneutik und Historismus» como apéndice. Las traducciones italiana y francesa están en proceso de preparación. La traducción inglesa está pendiente de presentación por Sheed and Ward, Londres.

—and H. KUHN (eds.): *Philosophische Rundschau: Eine vierteljahresschrift für philosophische Kritik*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Fundada en 1953 por los editores y aún bajo su dirección. Véanse números individuales para muchas publicaciones y artículos de Gadamer.

—*Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Ed. Dieter Henrich, Walter Schultz y Karl-Heinz Volkmann-Schluck. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960, 316 págs.

HEIDEGGER, MARTIN: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* 2d ed. Frankfurt: Klostermann, 1951, 144 págs. Publicado parcialmente en *EB.*

Existence and Being. Ed. con una introducción analítica extensiva de WERNER BROCK. Chicago: Regnery, 1949; paperback, 1961, 369 págs.

—*Gelassenheit.* Pfullingen: Neske, 1959, 73 págs. Traducido al inglés por John M. Anderson y Hans Freund, *Discourse on Thinking.* New York: Harper, 1966, 90 págs.

—*Holzwege.* 4ª th. Frankfurt: Klostermann, 1963, 345 págs. Primer ensayo *UK* traducido; véase entrada más abajo.

—*Identität und Differenz.* Pfullingen: Neske, 1957, 76 págs.

—*An Introduction to Metaphysics.* Trad. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959, 214 págs.

—*Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt: Klostermann, 1951, 222 págs. Traducido al inglés por James S. Churchill, *Kant and the Problem of Metaphysics.* Bloomington: Indiana University Press, 1962, 255 págs.

—*Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den «Humanismus».* Bern: Francke, 1947, 119 págs. Existen traducciones de ambos ensayos en William Barret and H. D. Aiken (eds.): *Philosophy in the Twentieth Century.* 4 vols. New York: Random House, 1962, III, 251-70, 270-302.

—*Sein und Zeit.* Halle: Niemeyer, 1927. Citas de la 7ª ed., no modificadas. Tübingen: Niemeyer, 1963, 437 págs. Traducido al inglés por John Macquarrie y Edward Robinson, *Being and Time.* London: SCM Press, 1962, 589 págs.

—*Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen: Neske, 1959, 270 págs. Traducción, en preparación, por Harper.

—*Der Ursprung des Kunstwerkes.* Einführung von Hans-Georg Gadamer. Stuttgart: Reclam, 1965, 126 págs. Traducción de este ensayo desde *Ho* por Albert Hofstadter, en *Philosophies of Art and Beauty,* ed. A. Hofstadter Richard Kuhns. New York: Random House, 1964, 701 págs.

—*Vom Wesen der Grundes.* 5th ed. Frankfurt: Klostermann, 1965. 54 págs. Ed. bilingüe, traducción inglesa por Malick, *The Essence of Reasons.* Evanston: Northwestern University Press, 1969.

—*Vom Wesen der Wahrheit.* 5th ed. Frankfurt: Klostermann, 1967, 27 págs.

—*Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen: Neske, 1954, 284 págs.

HENRICHS, NORBERT: *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche zeit Schleiermacher.* Kleine Bibliographien aus dem Philosophischen Institut der Universitat Düsseldorf. Düsseldorf: Philosophia-Verlag, 1968, 250 págs. «Hermeneutics», *OED,* V (1933), 243.

HERRMANN, FRIEDRICH WILHELM VON: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim: Anton Hain, 1964, 278 págs.

HIRSCH, E. D., JR.: *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press. 1967, 274 págs.

HODGES, H. A.: *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952, 368 págs. (Este trabajo no ha de confundirse con el anterior y más corto *Introduction to the Philosophie of Wilhelm Dilthey* por el mismo autor y editor.)

HOPPER, STANDLEY ROMAINE, and DAVID L. MILLER (eds.): *Interpretation: The Poetry of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967, 137 págs. Véase Henry Ott, «Hermeneutics and Personhood», págs. 14-33.

KIMMERLE, HEINZ: «Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik», *ZThK*, LIX (1962), 114-30. Traducido en *HH*, 107-21.

—«Metahermeneutik, Application, hermeneutische Sprachbildung», *ZThK*, LXI (1964), 221-35.

KOCKELMANS, JOSEPH J.: *Martin Heidegger: A First Introduction to His Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965, 182 págs.

LANGAN, THOMAS: *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*. New York: Columbia University Press, 1959, 247 págs.

LARENZ, KARL: *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*. Berlin: Springer, 1960, 381 págs.

LIPPS, HANS: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt: Klostermann, 1959, 144 págs.

LOHMANN, JOHANNES: «Gadamers *Wahrheit und Methode*», *Gnomon*, XXXVII (1965), 709-18. Crítica; para una lista de obras críticas de *WM* véase *WM*, 2d ed., pág. xviii.

LONERGAN, BERNARD J. F.: *Insight: A Study of Human Understanding*. London: Longmans, 1964, 785 págs.

LÜBBE, HERMAN: «Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XI (1957), 401-52.

MACOMBER, W. B.: *The Anatomy of Disillusion: Martin Heidegger's Notion of Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1967, 227 págs.

MAYR, FRANZ: «Philosophie im Wandel der Sprache: Zur Frage der 'Hermeneutik'», *ZThK*, LXI (1964), 439-91.

MEIER, GEORG FRIEDRICH: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Düsseldorf: Stern-Verlag, 1965, 136 págs. reproducción fotomecánica de la edición de 1757.

MÜLLER-VOLLMER, KURT: *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's «Poetik»*. Stanford [University] Studies in Germanics and Slavics. The Hague: Mouton, 1963, 217 págs. Disponible en U. S. Through Humanities Press.

NOLLER, GERHARD: *Sein und Existenz: Die Ueberwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung.* Munich: Kaiser, 1962, 167 págs.

PANNENBERG, WOLFHART: «Hermeneutik und Universalgeschichte», *ZThK*, LX (1963), 90-121. Traducido en *HH* 122-52.

PÖGGELER, OTTO: *Der Denkweg Martin Heideggers.* Pfullingen: Neske, 1963, 318 págs.

RICHARDSON, W. J.: *Martin Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* The Hague: Nijhoff, 1964, 764 págs.

RICOEUR, PAUL: *De l'interprétation: essai sur Freud.* Paris: Editions du Seuil, 1965, 533 págs.

—«Existence et Herméneutique», *Dialogue*, IV (1965-66), 1-25.

ROTHACKER, ERICH: *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus.* Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954, 55 págs.

—*Einleitung in die Geisteswissenschaften.* 2d. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930, 288 págs. Publicado originariamente en 1919.

—*Logik und Systematik der Geisteswissenschaften.* Bonn: H. Bouvier, 1948, 172 págs.

SCHLEIERMACHER, FR. D. E.: *Hermeneutik.* Ed. con una introducción de Heinz Kimmerle. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959, 166 págs.

—*Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament.* Ed. Friedrich Lucke. Vol. VII de la Primera División de su Sämmtliche Werke. Berlin: Reimer, 1838.

SCHNEEBERGER, GUIDO: *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie.* Bern: Hodchfeldstrasse 88 (publicada en privado por su autor), 1960, 27 págs.

SCHULTZ, WERNER: «Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart», *ZthK*, LXV (1968), 23-52.

SEIDEL, GEORGE JOSEPH: *Martin Heidegger and the Presocratics: An Introduction to His Thought.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1964, 169 págs.

SINN, DIETER: «Heidegger's Spätphilosophie», *PhR*, XIV (1967), 81-182.

THULSTRUP, NIELS: «An Observation Concerning Past and Present Hermeneutics», *OL*, XXII (1967), 24-44.

TICE, TERRENCE N.: *Schleiermacher Bibliography: With Brief Introductions, Annotations, and Index.* Princetown Pamphlets, No. 12. Princeton: Princeton Theological Seminary, 1966, 168 págs.

VERSENYI, LASZLO: *Heidegger, Being, and Truth.* New Haven: Yale University Press, 1965, 201 págs.

WACH, JOACHIM: *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert.* 3 vols. Tübingen: J. C. B.

Mohr, 1926-1933. Vol. I: *Die grossen Systeme*, 1926, 266 págs. Vol. II: *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hoffmann*, 1929, 379 págs. Vol. III: *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus*, 1933, 350 págs. Reimpreso, I vol., Hildesheim: Georg Olms, 1965.

WOLF, FRIEDRICH AUGUST: «Darstellung der Altertumswissenschaft nach Bebgriff, Umfang, Zweck und Wert», en *Museum der Altertumswissenschaft*, ed. F. A. Wolf and Ph. Buttmann, Vol. I. Berlin: Reimer, 1807, 584 págs.

—*Vorlesung uber die Enzyklopadie der Altertumswissenschaft*. Vorlesungen über die Altertumswissenschaft series, ed. J. D. Gürtler, Vol. I. Leipzig: Lehnhold, 1831, 498 págs.

B. HERMENÉUTICA TEOLÓGICA

BARR, JAMES: *Old and New in Interpretation*. New York: Harper, 1966, 215 págs.

BARTHEL, PIERRE: *Interprétation du langage mythique et théologie biblique: étude de quelques étapes de l'evolution du problème de l'interprétation des représentation d'origine et de structure mythique de la foi chrétienne*. Leiden: Brill, 1963, 399 págs.

Barstch, Hans Werner, ed. Kerygma and Myth. Trad. Reginald H. Fuller. 2 vols. 2d ed. London: Billing, 1964, 228 págs., 358 págs.

BEHM, JOHANNES: *Ermēneuo, ermēneia*... Artículo en el *TDNT*, trad. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964. Originariamente en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1935.

BLACKMAN, E. C.: *Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1957, 212 págs.

BRAATEN, CARL E.: *History and Hermeneutics*. Serie sobre Nuevas Direcciones en Teología Hoy, ed. William Hordern, Vol. II. Philadelphia: Westminster Press, 1966, 205 págs.

BROWN, JAMES: *Kierkegaard, Heidegger, Buber, and Barth: Subject and Object in Modern Theology*. New York: Collier Books, 1962, 192 págs.

BULTMÄNN, RUDOLF: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. 4 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1952-1965, 336 págs., 293 págs., 212 págs., 198 págs. Vol. II traducido por J.C.G. Greig como *Essays: Philosophical and Theological*. New York: Macmillan, 1955, 337 págs. Otros ensayos en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. y trad. Schubert M. Ogden. London: Hodder and Stoughton, 1961, 320 págs.

—*History and Eschatology*. Edinburgh: The University Press; New York: Harper, 1957, 155 págs.

—*The History of the Synoptic Tradition*. Trad. John Marsh. Oxford: Blackwell, 1963, 456 págs.
—*Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926, 204 págs. Reimpreso. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958. Traducción inglesa por Louise Pettibone Smith y Erminie Huntress Lantero, *Jesus and the Word*. New York: Scribner's, 1958, 226 págs.
—*Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner's, 1958, 96 págs.
—*Theology of the New Testament*. Trad. Kendrick Grobel. 2 vols. London: Lowe & Brydone, 1959, 395 págs., 278 págs.
CASTELLI, ENRICO (ed.): *Demitizzazione e immagine*. Padua: A. Milani, 1962, 351 págs. Artículos del Coloquio Internacional en Roma, enero de 1962, por Ricoeur, Ott. Bartsch, Mathieu y otros.
—(ed.): *Il Problema della demitizzazione*. Padua: A. Milani, 1961, 334 págs. Artículos del Coloquio Internacional celebrado en Roma en enero de 1961 por Bultmann, Danièlou, Ricoeur, Gadamer, Bartsch, Anz, Marlé y otros. Existe una lista de títulos de otros años disponible en la editorial.
DOBSCHÜTZ, E.: «Interpretation», *ERE*, VII (1914), 390-95.
DOTY, WILLIAM G. A.: *New Utterance: Studies in New Testament Hermeneutics*. New York: Herder & Herder, pendiente de aparición a finales de 1969.
EBELING, GERHARD: *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Munich: Kaiser, 1942. Reeditado Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, 520 págs.
—*God and Word*. Trans. JAMES W. LEITCH. The Earl Lectures at Pacific School of Religion, 1966. Philadelphia: Fortress Press, 1967, 49 págs.
—«Hermeneutik», *RGG*, III (1959), 242-64.
—*Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947, 28 págs. Reimpreso como primer ensayo en *Wort Gottes und Tradition*.
—*The Nature of Faith*. Trad. Ronald Gregor Smith. Philadelphia: Fortress Press, 1961, 191 págs.
—*The Problem of Historicity in the Church and Its Proclamation*. Trad. Grover Foley. Philadelphia: Fortress Press, 1967, 120 págs. Publicado originariamente en alemán en 1954.
—*Theologie und Verkündigung: Ein Gespräch mit Rudolf Butlmann*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962, 146 págs. Traducción al inglés por John Riches, *Theology and Proclamation*. Philadelphia: Fortress Press, 1966, 187 págs.
—*Word and Faith*. Trad. James W. Leitch. Philadelphia: Fortress Press, 1963, 442 págs.
—*Wort Gottes und Tradition: Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 235 págs.

EBNER, FERDINAND: *Schriften.* 3 vols. Munich: Kösel, 1963, 1965, 1.086 págs., 1190, 808 págs.

ERNESTI, JOHANN AUGUST: *Institutio interpretis Novi Testamenti.*4th (ed.). Con observaciones de Christopher Fr. Ammon. Leipzig: Weidmann, 1972. (1st ed., 1761). Traducción al inglés por Moses Stuart, *Elements of Interpretation.* 3d ed.; Andover: M. Newman, 1827, 124 págs. 4th (ed.); New York: Dayton and Saxton, 1842. Otra traducción al inglés por Charles H. Terrot, *Principles of Biblical Interpretation.* 2 vols. Edinburgh: T. Clark, 1832-33.

FARRAR, FREDERIC W.: *History of Interpretation.* Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1961, 553 págs. Publicado originariamente en 1884.

FORSTMAN, H. JACKSON: «Language and God: Gerhard Ebeling's Analysis of Theology», *Interpretation,* XXII (1968), 187-200.

FRÖR, KURT: *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht.* Munich: Kaiser, 1961, 396 págs. 3d (ed.), rev., editado como *Wege zur Schriftauslegung: Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt.* Düsseldorf: Patmos, 1967, 414 págs. Traducción al inglés, en preparación, por James Thin, Edinburgh.

FUCHS, ERNST: «Existentiale Interpretation von Romer 7, 7-12 und 21-23», *ZThK,* LIX (1962), 285-314.

—*Glaube und Erfahrung: Zum christologischen Problem im Neuen Testament.* Tubingen: J. C. B. Mohr, 1965, 523 págs.

—*Hermeneutik.* Stuttgart: R. Müllerschön, 1963, 271 págs. Publicado originariamente en 1954.

—*Marburger Hermeneutik.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968, 277 págs.

—*Studies of the Historical Jesus.* Trad. Andrew Scobie. London: SCM Press, 1964, 239 págs.

FUNK, ROBERT W.: *Language, Hermeneutic, and Word of God.* New York: Harper, 1966, 317 págs. (Otro libro del Professor Funk sobre lenguaje y hermenéutica está en preparación.)

—and GERHARD EBELING (eds.): *The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions?* Journal of Theology and the Church series, Vol. I. New York: Harper, 1965, 183 págs.

—(eds.): *History and Hermeneutics.* Journal of Theology and the Church series Vol. IV. New York: Harper, 1967, 162 págs.

GRANT, ROBERT M.: *A Short History of the Interpretation of the Bible.* Rev. ed. New York: Macmillan, 1963, 224 págs.

HEINRICI, GEORG: «Hermeneutik», *RPTK,* VII (1899), 719.

HERZOG, FREDERICK W.: *Understanding God.* New York: Scribner's, 1966, 191 págs.

KRAUS, HANS-JOACHIM: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart.* Neukirche: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1956, 478 págs.

LESSING, GOTTHOLD E.: *Lessing's Theological Writings: Selections.* Trad. y con un ensayo introductorio de Henry Chadwick. Stanford: Stanford University Press, 1957, 110 págs.

LORENZMEIER, THEODOR: *Exegese und Hermeneutik: Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rufolf Bultmanns, Herbert Brauns, und Gerhard Ebelings.* Hamburg: Furche, 1968, 232 págs.

MACQUARRIE, JOHN: *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann.* London: SCM Press, 1955, 252 págs.

—*The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics.* London: SCM Press, 1960, 255 págs.

MARLÉ, RENE: *Introduction to Hermeneutics.* Traducción del francés *L'Herméneutique* por E. Froment y R. Albrecht. New York: Herder & Herder [1967], 128 págs.

MICHALSON, CARL: *The Rationality of Faith: An Historical Critique of Theological Reason.* New York: Scribner's, 1964, 160 págs.

MÜLLER-SCHWEFE, HANS-RUDOLF: *Die Sprache und das Wort: Grundlagen der Verkündigung. Hamburg:* Furche, 1961, 268 págs. El libro consta de cuatro partes: «Die Struktur der Sprahe», «Sprahe und Existenz», «Sprahe und Geschichte» y «Die Sprahe und das Wort Gottes».

NEILL, STEPHEN: *The Interpretation of the New Testament: 1861-1961.* London: Oxford University Press, 1964, 358 págs.

NIEBUHR, RICHARD R.: *Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction.* New York: Scribner's, 1964, 267 págs.

ODGEN, SCHUBERT M.: *Christ Without Myth.* New York: Harper, 1961, 189 págs.

OTT, HEINRICH: *Denken und Sein: Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie.* Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959, 226 págs.

—«Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens und Redens in der Theologie», *ZThK,* LXI (1964), 327-52.

RAMSEY, IAN: *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases.* New York: Macmillan, 1957, 191 págs.

ROBINSON, JAMES M.: *A New Quest of the Historical Jesus.* London: SCM Press, 1959, 128 págs.

—«Theology as Translation», *Theology Today,* XX (1964), 518-27.

—«World in Modern Theology and in New Testament Theology», en *Soli Deo Gloria: New Testament Studies in Honor of William Childs Robinson.* Richmond, Va.: John Knox Press, 1968, Chap. 7.

—and JOHN B. COBB, JR. (eds.): *The Latter Heidegger and Theology.* New Frontiers in Theology series, Vol. I. New York: Harper, 1963, 212 págs.

—(eds.): *The New Hermeneutic.* New Frontiers in Theology series, Vol. II. New York: Harper, 1964, 243 págs. Véase la valiosa Introducción, págs. 1-77.

—(eds.): *Theology as History.* New Frontiers in Theology series, Vol. III. New York: Harper, 1967, 276 págs.

SCHULTZ, WERNER: «Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart», *ZThK*, LXV (1968), 23-52.

SMART, JAMES: *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Westminster Press, 1961, 317 págs.

SMALLEY, B.: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2d ed. Oxford: Blackwell, 1952, 406 págs.

SPIEGLER, GERHARD: *The Eternql Covgnant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*. New York: Harper, 1967, 205 págs.

SPINOZA, BENEDICT DE: *A Theologico-Political Treatise*. Trans. R. H. M. ELWES. Classics of the St. John's Program series. Ann Arbor, Mich.: Edwards Brothers, 1942, 278 págs.

STEIGER, LOTHAR: *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1961, 200 págs.

WOOD, JAMES D.: *The Interpretation of the Bible: A Historical Introduction*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1958, 179 págs.

C. OTRAS OBRAS CITADAS O POTENCIALMENTE SIGNIFICATIVAS PARA LA TEORÍA HERMENÉUTICA

ADORNO, THEODOR W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956, 251 págs.

ALBRECHT, ERHARD: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprahe und Denken*. Halle: Niemeyer, 1959, 570 págs.

AMMANN, HERMANN: *Die menschliche Rede: Sprachphilosophische Untersuchungen, Teil I und II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, 337 págs.

ARENS, HANS: *Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bus zur Gegenwart*. Munich: Verlag Karl Alber, 1955, 568 págs. Una historia de la lingüística metodológica y bien documentada desde Platón y Aristóteles hasta mediados del siglo XX, incluyendo tratamiento de desarrollos americanos, franceses, rusos y otros en dicho siglo. Amplia bibliografía.

ARISTÓTELES: *The Basic Works*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941, 1487 págs.

– *On Interpretation*. (*Peri Hermêneias*). Comentario de St. Thomas y Cajetan. Trad. del latín con una introducción de Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press, 1962, 271 págs.

—*Organon*. Vol. I: *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Loeb Classical Library, 325; Cambridge: Harvard University Press, 1938, 542 págs.

AST, FRIEDRICH: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik.* Landshut: Thomann, 1808, 227 págs.

—*Grundiss der Philologie.* Landshut: Krüll, 1808, 591 págs.

AUERBACH, ERICH: *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature.* Princeton: Princeton University Press, 1953, 563 págs.

BACHELARD, GASTON: *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objetive.* Paris: Vrin, 1938, 256 págs.

—*Le Nouvel esprit scientifique.* 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 179 págs.

—*Poetics of Space.* Trad. Maria Jolas. New York: Orion Press, 1964, 241 págs.

—*La Poétique de la rêverie.* 2d. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, 183 págs.

—*Psychoanalysis of Fire.* Trad. A. C. Ross. Boston: Beacon Press, 1964, 115 págs.

BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH: *Die Lebensphilosophie.* Berlin: Springer, 1958, 150 págs.

BOSSERMAN, PHILLIP: *Dialectical Sociology: An Analysis of the Sociology of Georges Gurvitch.* Boston: Extending Horizons Books, 1968, 300 págs.

BREKLE, HERBERT E. (ed.): *Grammatica Universalis.* Serie de volúmenes sobre lingüística y filosofía del lenguaje: selecciones desde el siglo XVII hasta el presente. El primer volumen apareció en 1969. Frommann-Holzboog, Stuttgart.

BRILLOUIN, LÉON: *Scientific Uncertainty and Information.* 2d ed.: New York: Academic Press, 1962, 164 págs.

BRUNNER, AUGUST: *Geschichlichkeit.* Bern/Munich: Francke, 1961, 204 págs.

BRUYN, SEVERYN T.: *The Human Perspective in Sociology.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966, 286 págs.

BURKE, KENNETH: *A Grammar of Motives and A Rhetoric of Motives.* Meridian Books. Cleveland: World, 1962, 868 págs.

—*The Philosophy of Literary Form.* Rev. ed. New York: Vintage Books, 1957, 330 págs.

CAMPBELL, JOSEPH: *The Masks of God: Primitive Mythology.* New York: Viking, 1959, 504 págs.

CAMPBELL, PAUL N.: *The Speaking and the Speakers of Literature.* Belmont, Calif.: Dickenson, 1967, 164 págs.

CASSIRER, ERNST: *An Essay on Man.* New Haven: Yale University Press, 1944, 237 págs.

—*Philosophy of Symbolic Forms.* 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1953, 1955, 1957, 328 págs., 269 págs., 501 págs.

CASTELLI, ENRICO (ed.): *Tecnica e casistica.* Artículos del Coloquio Internacional celebrado en Roma en enero de 1964. Padua: A. Milani, n. d.

CHOMSKY, NOAM: *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge: M. I. T. Press, 1965, 251 págs.
—*Current Issues in Linguistic Theory.* New York: Humanities Press, 1964, 119 págs.
—*Topics in the Theory of Generative Grammar.* New York: Humanities Pres, 1966, 95 págs.
Collingwood, R. G. *An Autobiography.* Oxford: Oxford University Press, 1939, 167 págs.
—*Essays in the Philosophy of History.* Ed. William Debbins. Austin: University of Texas Press, 1965, 160 págs.
—*The Idea of History.* Oxford: Clarendon Press, 1946, 339 págs.
CORBIN, HENRY: *Avicenna and the Visionary Recital.* Trad. W. R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1960, 423 págs.
DAGOGNET, FRANÇOIS: *Gaston Bachelard.* Paris: Presses Universitaires de France, 1965, 116 págs.
DANCE, FRANK E. X. (ed.): *Human Communication Theory: Original Essays.* New York: Holt, 1967, 332 págs.
DANTO, ARTHUR C.: *Analytical Philosophy of History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965, 313 págs.
DIEMER, ALWIN: *Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie.* Meisenheim am Glan: Hain, 1956, 397 págs.
DUFRENNE, MIKEL: *Jalons.* The Hague: Nijhoff, 1966, 221 págs.
—*Language and Philosophy.* Bloomington: Indiana University Press, 1963, 106 págs.
—*The Notion of the A Priori.* Trad. Edward S. Casey. Evanston: Northewestern University Press, 1966, 256 págs.
—*Phénomenologie de l'expérience esthétique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1953, 688 págs.
—*La Poétique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 196 págs.
DURAND, GILBERT: *L'Imagination symbolique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 120 págs.
—*Les Structures anthropologiques de l'imaginaires.* Paris: Presses Universitaires de France, 1960, 513 págs.
EDIE, JAMES M. (ed.): *An Invitation to Phenomenology: Studies in the Philosophy of Experience.* Chicago: Quadrangle, 1965, 283 págs.
—(ed.): *Phenomenology in America: Studies in the Philosophy of Experience.* Chicago: Quadrangle, 1967, 306 págs.
—*Einsichten: Festschrift für Gerhard Krüger.* Ed. Klaus Oehler y Richard Schaeffler. Frankfurt: Klostermann, 1962, 398 págs.
ELIADE, MIRCEA: *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return.* New York: Harper Torchbook, 1959, 176 págs.
—*Le Forêt Interdit.* Paris: Gallimard, 1957, 645 págs.
—*Myth and Reality.* Trad. Williard R. Trask. New York: Harper, 1963, 204 págs.

—*Myths, Dreams and Mysteries.* New York: Harper Torchbook, 1961, 256 págs.

FALLICO, ARTURO B.: *Art & Existentialism.* Spectrum Books. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962, 175 págs.

FINDLAY, J. N.: *Hegel, A Re-examination.* London: George Allen & Unwin, 1964, 372 págs.

FINK, EUGEN: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs.* The Hague: Nijhoff, 1958, 156 págs.

—*Spiel als Weltsymbol.* Stuttgart: Kohlhammer, 1960, 243 págs. *For Roman Ingarden, Nine Essays in Phenomenology.* The Hague: Nijhoff, 1959, 179 págs.

FOUCAULT, MICHEL: *Les Mots et les choses: une archéologie des sciencies humaines.* Paris: Gallimard, 1966, 405 págs.

FRANK, ERICH: *Philosophical Understanding and Religious Truth.* New York: Oxford University Press, 1945, 209 págs.

FRYE, NORTHROP: *Anatomy of Criticism.* Princeton: Princeton University Press, 1957, 394 págs.

GARELLI, JACQUES: *La Gravitation Poétique.* Paris: Mercure de France, 1966, 217 págs.

GEIGER, DON: *The Sound, Sense, and Performance of Literature.* Chicago: Scott, Foresman, 1963, 115 págs.

GIPPER, HELMUT: *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung: Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes. und Naturwissenschaft.* Serie Sprache und gemeinschaft, ed. Leo Weisgerber, Vol. I. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1963, 544 págs.

GLINZ, HANS: *Ansätze zu einer Sprachtheorie.* Serie Beihefte Zum Wirkenden Wort Pamphlet nº 2. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962, 93 págs.

GOGARTEN, FRIEDRICH: «Das abendländische Geschichtsdenken: Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach *Mimesis*», *ZThK,* LI (1954), 270-360.

GÜNTHER, HERMANN: *Grundfragen der Sprachwissenschaft.* 2d (ed.) Ed. Dr. Anton Scherer. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1956, 155 págs.

GÜNTHER, GOTTHARD: *Idee und Grundiss einer nicht-Aristotelischen Logik.* Hamburg: Meiner, 1959, 417 págs. Vol. I: *Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen.*

GURVITCH, GEORGES: *Dialectique et sociologie.* Paris: Flammarion, 1962, 242 págs.

GURWITSCH, ARON: *The Field of Conciousness.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964, 427 págs.

—*Studies in Phenomenology and Psychology.* Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966, 452 págs.

GUSDORF, GEORGES: *Speaking (La Parole).* Traducido con una introducción de Paul T. Brockelman. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965, 132 págs.

GÜTTINGER, FRITZ: *Zielsprache: Theorie und Technik des Uebersetzens.* Zürich: Manesse, 1963, 236 págs.

HAERING, THEODOR: *Philosophie des Verstehens. Versuch einer systematisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung alles Erkennens.* Tübingen: Niemeyer, 1963, 103 págs.

HART, RAY L.: «Imagination and the Scale of Mental Acts», *Continuum,* III (1965), 3-21.

—«The Imagination in Plato», *International Philosophical Quarterly,* V (1965), 436-61.

—*Unfinished Man and the Imagination.* New York: Herder & Herder, 1968.

HARTMANN, EDUARD VON: *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 124 págs.

HARTMANN, PETER: *Sprache und Erkenntnis.* Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1958, 160 págs.

—*Wesen und Wirkung der Sprache: im Spiegel der Theorie Leo Weisgerbers.* Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1958, 168 págs.

HATZFELD, HELMUT A.: *Critical Bibliography of the New Stylistics Applied to the Romance Literatures,* 1900-52. New York: Johnson Reprint, 1953.

—con YVES LE HIR: *Essai de bibliographie critique de stylistique française et romane,* 1955-60. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, 313 págs.

HAUSMAN, CARL R.: «The Existence of Novelty», *Pacific Philosophy Forum,* IV (1966), 3-60.

—«Understanding and the Act of Creation», *RM,* XX (1966), 89-112.

HEEROMA, KLAAS: *Der Mensch in seiner Sprache.* Traducido del holandés por Arnold Rakers. Witten: Luther, 1963, 262 págs. Una colección de dieciseis conferencias, incluyendo «Text und Auslegung». «Literatur und Wissenschaft», «Sprache als Wahrheit», «Sprache asl Freiheit», «Dichtung als Wahrheit» y «Die Sprache der Kirche».

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Phänomenologie des Geistes.* Hamburg: Meiner, 1952, 598 págs. Traducción al inglés con introducción y comentarios de J. B. Baillie, *The Phenomenology of Mind.* 2d ed., rev. London: George Allen & Unwin, 1964, 814 págs.

HILGARD, ERNEST R., and GORDON H BOWER: *Theories of Learning.* 3d ed. New York: Appleton-Century-Crofts, 1966, 661 págs.

HÜLSMANN, HEINZ: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl.* Munich: Anton Pustet, 1964, 255 págs.

HUSSERL, EDMUND: *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology.* Trad. Dorion Cairns. The Hague: Nijhoff, 1960, 157 págs.

—*Erfahrung und Urteil.* Ed. y rev. por Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen, 1964, 478 págs.

—*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology.* Trad. W. R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962, 444 págs.

—*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliana, Vol. VI. The Hague: Nijhoff, 1952, 557 págs. Un fragmento (págs. 314-48) de los apéndices, una charla titulada «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», aparece en *Phenomenology and the Crisis of Philosophy.*

—*Phenomenology and the Crisis of Philosophy.* Trad. con una introducción de Quentin Lauer. New York: Harper, 1965, 192 págs.

—*The Phenomenology of Internal Time-Conciousness.* Ed. Martin Heidegger, trad. James S. Churchill, con una introducción de Calvin O. Schrag. Bloomington: Indiana University Pres, 1964, 188 págs.

—*Philosophie als strenge Wissenschaft.* Ed. Wilhelm Szilasi. Serie Quellen der Philosophie, ed. Rudolph Berlinger. Frankfurt: Klostermann, 1965, 107 págs. Traducción al inglés incluida en *Phenomenology and the Crisis of Philosophy.*

HYMAN, STANDLEY EDGAR: *The Armed Vision: A Study in the Methods of Modern Literary Criticism.* Rev. ed. New York: Vintage, 1955, 402 págs.

INGALLS, DANIEL H. H.: *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic.* Cambridge: Harvard University Press, 1951, 181 págs.

INGARDEN, ROMAN: *Das literarische Kunstwerk.* 2d (ed.) rev. Tübingen: Niemeyer, 1960, 430 págs. Traducción, en preparación, por Northwestern University Press.

JOLLES, ANDRE: *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958, 272 págs. Originariamente editado en 1930.

JÜNGER, FRIEDRICH GEORG: *Sprache und Denken.* Frankfurt: Klostermann, 1962, 232 págs.

KAELIN, EUGEN F.: *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty.* Madison: University of Wisconsin Press. 1962, 471 págs.

KAINZ, FRIEDRICH: *Psychologie der Sprache.* 4 vols. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1940-1956. Vol. I: *Grundlagen der allgemeinen Sprachpsychologie,* 1940; 3d ed., unchanged, 1962, 373 págs. Vol. II: *Vergleichend-genetische Sprachpsychologie,* 1943; 2d ed., rev. exhaustivamente, 1960, 760 págs. Vol. III: *Physiologische Psychologie der Sprachvorgänge,* 1954, 571 págs. Vol. IV: *Spezielle Sprachpsychologie,* 1956, 537 págs.

KAMLAH, WILHELM: *Der Mensch in der Profanität.* Stuttgart: Kohlhammer, 1949, 216 págs.

—*Wissenschaft, Wahrheit, Existenz.* Stuttgart: Kohlhammer, 1960, 73 págs.

KAUFMANN, FRITZ: *Das Reich des Schönen: Bausteine zu einer Philosophie der Kunst.* Ed. H.-G. GADAMER. Stuttgart: Kohlhammer, 1960, 404 págs.

KITTO, H. D. F.: *Form and Meaning in Drama.* New York: Barnes & Noble, 1957, 341 págs.

—*Poiesis.* Berkeley: University of California Press, 1966, 407 págs.

KOESTLER, ARTHUR: *The Act of Creation.* New York: Macmillan, 1964, 751 págs. Revisado en Hausman's «Understanding and the Act of Creation», citado más arriba.

KRIEGER, MURRAY: *The New Apologists for Poetry.* Bloomington: Indiana University Press, 1963, 225 págs.

KRÜGER, GERHARD: *Freiheit und Weltverwaltung: Aufsätze zur Philosophie der Geschichte.* Freiburg/Munich: Alber, 1958, 254 págs.

—*Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft.* Frankfurt: Klostermann, 1958, 288 págs.

KWANT, REMY D.: *From Phenomenology to Metaphisics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life.* Pittsburg: Duquesne University Press, 1966, 246 págs.

—*The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963, 257 págs.

—*Phenomenology of Language.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965, 270 págs.

LACAN, JACQUES: *Ecrits de Jacques Lacan: le champ freudien.* Paris: Editions du Seuil, 1967, 911 págs.

—«The Insistence of the Letter in the Unconscious», *YFS,* Nos. 36-37 (1967), 112-47.

LANDMANN, MICHAEL: *Die absolute Dichtung: Essais zur philosophischen Poetik.* Stuttgart: Ernst Klett, 1963, 212 págs.

LEEUW, GERARDUS VAN DER: *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology.* Trad. J. E. Turner. London: Allen & Unwin, 1938, 709 págs. Rev. ed., 2 vols., Harper, 1963.

LEVI, ALBERT WILLIAM: *Literature, Philosophy, and the Imagination.* Bloomington: Indiana University Press, 1962, 346 págs.

LIDDELL, HENRY G. and R. SCOTT (eds.): *Greek-English Lexicon.* New York: Oxford University Press, 1940.

LIPPS, HANS: *Die Verbindlichkeit der Sprache: Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik.* Ed. Evamaria von Busse. 2d ed. Frankfurt: Klostermann, 1958, 240 págs.

LITT, THEODOR: *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins.* Heidelberg: Quelle & Meyer, 1956, 243 págs.

LONGFELLOW, HENRY WADSWORTH: *Prose Works.* Vol. II. Boston: Hougthon Mifflin, 1886, 486 págs.

LÖWITH, KARL: *Meaning in History.* Chicago: University of Chicago Press, 1957, 257 págs.

—*Nature, History and Existentialism, and other Essays in the Philosophy of*

History. Ed. con una introducción crítica de Arnold Levison. Evanston: Northwestern University Press, 1966, 220 págs.

MCKELLAR, PETER: *Imagination and Thinking: A Psychological Analysis.* New York: Basic Books, 1957, 219 págs.

MARROU, HENRI-I: *De la connaissance historique.* 4th ed., rev. Paris: Editions du Seuil, 1959, 301 págs.

MERLEAU-PONTY, MAURICE: «Eye and Mind», trad. Carleton Dallery, en *The Primacy of Perceptions and Other Essays,* ed. James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964, 228 págs.

—*Phenomenology of Perception.* Trad. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962, 466 págs.

—*Signs*. Trad. con una introducción de Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964, 335 págs.

MILLER, JAMES E., JR. (ed.): *Myth and Method: Modern Theories of Fiction.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1960, 164 págs.

MOHANTY, J. N.: *Edmund Husserl's Theory of Meaning.* The Hague: Nijhoff, 1964, 148 págs.

MOLES, ABRAHAM A.: *Information Theory and Aesthetic Perception.* Trad. Joel C. Cohen. Urbana: University of Illinois Press, 1965, 217 págs.

NATANSON, MAURICE: *Literature, Philosophy, and the Social Sciencies: Essays in Existentialism and Phenomenology.* The Hague: Nijhoff, 1962, 220 págs.

NEHRING, ALFONS: *Sprachzeichen und Sprechakte.* Heidelberg: Carl Winter, Universitätverlag, 1963, 227 págs.

NIDA, EUGENE A.: *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating.* Leiden: Brill, 1964, 331 págs.

NISHIDA, KITARŌ: *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness.* Trad. R. Schinzinger. Honolulu: East-West Center Press, 1966, 251 págs.

OXENHANDLER, NEAL: «Ontological Criticism in America and France», *MLR,* LV (1960), 17-23.

—«*La Pensée sauvage* et le structuralisme», *Esprit* (November 1963). Importante ensayo sobre estructuralismo.

PEPPER, STEPHEN C.: *The Basis of Criticism in the Arts.* Cambridge: Harvard University Press, 1956, 177 págs.

PHILLIPS, LESLIE, and JOSEPH G. SMITH: *Rorschach Interpretation.* New York: Grune&Stratton, 1959, 385 págs.

POLANYI, MICHAEL: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 1958, 428 págs.

PORZIG, WALTER: *Das Wunder der Sprache: Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft.* 2d ed. Bern: Francke, 1957, 423 págs. Originariamente editado en 1950. El Cap. 4 trata de «Sprache und Seele» y el Cap. 5 de «Die Sprachgemeinschaft».

QUILLET, PIERRE: *Bachelard.* Paris: Seghers, 1964, 220 págs.

RAPAPORT, DAVID (ed.): *Organization and Pathology of Thought.* New York: Columbia University Press, 1951, 786 págs.

RICHARD, JEAN-PIERRE: *Onze études sur la poésie moderne.* Paris: Editions du Seuil, 1964, 302 págs.

—*Paysage de Chateaubriand.* Paris: Editions du Seuil, 1967, 184 págs.

—*Poésie et profondeur.* Paris: Editions du Seuil, 1955, 248 págs.

—*L'Univers imaginaire de Mallarmé.* Paris: Editions du Seuil, 1961, 653 págs.

RICHARDS, I. A.: *Practical Criticism: A Study of Literary Judgement.* New York: Harcourt, Brace & World, 1966, 362 págs. Originariamente publicado en 1929.

RICOEUR, PAUL: *History and Truth.* Trans. C. A. Kelbley. Evanston: Northwestern University Press, 1965, 333 págs.

—*Husserl: An Analysis of his Phenomenology.* Trad. Edward G. Ballard y Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press, 1967, 238 págs.

—«La Structure, le mot, l'événement», *M&W*, I, 10-30.

—*The Symbolism of Evil.* Trad. Emerson Buchanan. New York: Harper, 1967, 357 págs.

RUGG, HAROLD: *Imagination.* New York: Harper, 1963, 361 págs.

RUITENBEEK, H. M. (ed.): *Creative Imagination.* Chicago: Quadrangle, 1965, 350 págs.

RYLE, GILBERT: *Concept of Mind.* New York: Barnes & Noble, 1949, 330 págs.

SCHON, DONALD: *The Displacement of Concepts.* London: Tavistock, 1964, 208 págs.

SCHRAG, CALVIN O.: «The Phenomenon of Embodied Speech», *The Philosophy Forum,* VII (1968), 189-213.

SHANNON, CLAUDE E. and WARREN WEAVER: *Mathematical Theory of Communication.* Urbana: University of Illinois Press, 1949, 117 págs.

SNELL, BRUNO: *Der Aufbau der Sprache.* 2d. ed. Hamburg: Claasen, 1955, 208 págs.

—*Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.* 3d ed. Hamburg: Claasen, 1955, 448 págs.

SONTAG, SUSAN: *Against Interpretation, and Other Essays.* New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1966, 304 págs.

SPIEGELBERG, HERBERT: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction.* 2 vols. 2d ed., rev. The Hague: Nijhoff, 1965, 765 págs.

SPRANGER, EDUARD: *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 31 págs.

STAIGER, EMIL: *Grundbegriffe der Poetik.* Zürich: Atlantis, 1963, 256 págs.
—*Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte.* Zürich: Atlantis, 1963, 273 págs.
STEINTHAL, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern: mit besonderer Rücksicht auf die Logik.* Hildesheim: George Olms, 1961, 742 págs. Originariamente publicado en 1863; la presente edición es una reproducción fotomecánica de la segunda edición, 1890.
STÖRIG, HANS JOACHIM (ed.): *Das Problem des Übersetzens.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 489 págs. Una antología de artículos sobre traducción, por Luther, Novalis, Goethe, Schleiermacher, Humboldt, Heidegger, Gadamer y Oettinger, entre otros.
STRASSER, STEPHEN: *Phenomenology and the Human Sciences.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963, 339 págs.
STRAWSON, P. F.: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics.* London: Methuen, 1959, 247 págs.
—«Structuralism», Temas especiales de *YFS* (1967), Nos. 36-37 (doble escisión). 272 págs.
—«Structuralismes: idéologie et méthode», *Esprit,* XXXV, No. 360 (1967), 769-976. Un artículo especial dedicado al tema del estructuralismo.
SUTTON, WALTER: *Modern American Criticism.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963, 298 págs.
SUZUKI, D. T.: *Zen Buddhism.* Ed. William Barrett. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1956, 294 págs.
SZILASI, WILHELM: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls.* Tübingen: Niemeyer, 1959, 142 págs.
THÉVENAZ, PIERRE: *What is Phenomenology? and Other Essays.* Ed. con una introducción de James M. Edie. Trad. James M. Edie, Charles Coutney, Paul Brockelman. Chicago: Quadrangle, 1962, 191 págs.
TILLICH, PAUL: *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications.* New York: Oxford University Press, 1954, 127 págs.
TYLOR, EDWARD BURNETT: *Primitive Culture.* 2 vols. New York: Harper, 1958, 416 págs., 539 págs. Originariamente publicado en 1871.
ULLMANN, STEPHEN: *Language and Style: Collected Papers.* New York: Barnes & Noble, 1964, 270 págs.
—*Style in the French Novel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957, 272 págs.
VERENE, DON: «Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Theory of Symbolic Forms», en preparación, 1969, en *Journal of the History of Ideas.*
—«Plato's Conception of Philosophy and Poetry», *The Personalist,* XLIV (1963), 528-38.

VICKERY, JOHN B. (ed.): *Myth and Literature.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1966, 391 págs.

VIVAS, ELISEO: *The Artistic Transaction.* Columbus: Ohaio State University Press, 1963, 267 págs.

WALEY, ARTHUR: *The Way and Its Power: A Study of the «Tao Tê Ching» and Its Place in Chinese Thought.* New York: Grove, 1958, 262 págs.

WARTENBURG, GRAF PAUL YORCK VON: *Bewusstseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass.* Ed. Iring Fetscher. Tübingen: Niemeyer, 1956, 220 págs.

WEIN, HERMANN: *Sprachphilosophie der Gegenwart: Eine Einführung in die europäische und amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts.* The Hague: Nijhoff, 1963, 84 págs.

WEINRICH, HARALD: *Linguistik der Lüge: Kann Sprache die Gedanken verbergen?* Heidelberg: Lambert Schneider, 1966, 78 págs.

WEISGERBER, LEO: *Die ganzheitliche Behandlung eines Satzbauplanes: «Er klopfte seinem Freunde auf die Schulter».* Beihefte zum Wirkenden Wort series, No. I. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962, 34 págs. Una buena introducción a Weisgerber.

—*Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums.* Heidelberg: Quelle & Meyer, 1951, 200 págs. Un esfuerzo por relacionar lenguaje con sociedad y hombre viendo las bases para *Sprachsoziologie, Sprachpsychologie, Sprachphilosophie.*

—*Von den Kräften der deutschen Sprache.* 4 vols. 3d ed., rev. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962. Vol. II: *Die sprachliche Gestaltung der Welt.* 455 págs.

WEIZSÄCKER, CARL FR.: *Zum Weltbild der Physik.* 4th ed. Leipzig: Hirzel, 1949, 183 págs.

WELLEK, RENÉ and AUSTIN WARREN: *Theory of Literature.* Rev. ed. New York: Harcourt, Brace & World, 1962, 305 págs.

WHALLEY, GEORGE: *Poetic Process.* New York: Hillary, 1953, 256 págs.

WHORF, BENJAMIN L.: *Language, Thought, and Reality: Selected Writings.* Cambridge, Mass.: Technology Press of M. I. T. 1956, 278 págs.

WIMSATT, WILLIAM K., JR.: *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry.* Lexington: University of Kentucky Press, 1954, 299 págs.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Philosophical Investigations.* Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1963, 229 págs.

—*Philosophische Bemerkungen.* Ed. Rush Rhees. Oxford: Blackwell, 1964, 347 págs.

Colección PERSPECTIVAS
Biblioteca de Teoría Literaria y Literatura Comparada
Dirección: Mª DEL C. BOBES NAVES

Títulos publicados:

BOBES NAVES, Mª del C.: *Semiología de la obra dramática* (2ª ed. corregida y ampliada).
BOBES NAVES, Mª del C.: *Semiótica de la escena.*
DOLEŽEL, L.: *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles.* Traducción del inglés: Félix Rodríguez.
FISCHER-LICHTE, Erika: *Semiótica del teatro.*
GARCÍA PEINADO, Miguel A.: *Hacia una teoría general de la novela.*
GARCÍA RODRÍGUEZ, Javier: *La Escuela de Chicago: Historia y poética.*
KOWZAN, TADEUSZ: *El signo y el teatro.* Traducción española: Mª del C. Bobes y Jesús G. Maestro.
KRYSINSKI, Wladimir: *Encrucijada de signos.* Ensayos sobre la novela moderna. Traducción del francés: Mª del C. Bobes y Jesús G. Maestro.
MACKINTOSH, Iain: *La arquitectura, el actor y el público.* Traducción del inglés: Ana Elena Ruiz Reyes.
MAURON, Charles: *Psicocrítica del género cómico. Aristófanes, Plauto, Terencio, Molière.* Traducción de la 3ª edición francesa: Mª del C. Bobes.
NAUPERT, Cristina: *La tematología comparatista entre teoría y práctica.* La novela de adulterio en la segunda mitad del siglo XIX.
PALMER, R. E.: *¿Qué es la Hermenéutica?* Traducción del inglés: Beatriz Domínguez Parra.
PARAÍSO, Isabel: *La métrica española en su contexto románico.*

Richard E. Palmer nació en 1933 en Phoenix (Arizona). Su formación universitaria incluye estudios de literatura comparada y estudios postdoctorales de filosofía en Zurich (Suiza) y Heidelberg (Alemania). Ha sido profesor de humanidades, de literatura comparada, de filosofía y de religión; además de profesor invitado, durante varios cursos, en el Philosophisches Seminar des Universität Heidelberg (Alemania). Su labor docente se ha desarrollado sobre todo en el MacMurray College (Jacksonville, Illinois), donde es Profesor Emérito. Sus publicaciones tienen que ver con la filosofía alemana (H.-G. Gadamer, principalmente), y entre sus numerosos trabajos no faltan los orientados a la hermenéutica literaria. La obra que en 1969 publicó con el título de *Hermeneutics*, y que ahora se traduce al español, es su trabajo más conocido. Constituye una introducción clásica a la hermenéutica, que no ha dejado de reeditarse desde su aparición.



ARCO/LIBROS, S.L.